SE TAIRE … FAIRE





hommage de l'auteur à M. Patin

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

ANCIENNE ET MODERNE.

PAR M. C. HIPPEAU,

DOCTEUR ÈS LETTRES, ANCIEN PRINCIPAL DU COLLÉGE DE BOURBON-VENDÉE, DIRECTEUR DE L'ÉCOLE DES SCIENCES APPLIQUÉES, A PARIS.

DEUXIÈME ÉDITION.



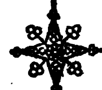
Paris,

LIBRAIRIE CLASSIQUE DE L. HACHETTE,

Ancien élève de l'École Normale,

Rue Pierre-Sarrasin, N° 12.

1839.



HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

ANCIENNE ET MODERNE.

Tout exemplaire non revêtu de ma griffe sera réputé contrefait.

Poitiers. — Imp. de F.-A. Saurin.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

ANCIENNE ET MODERNE.

PAR M. C. HIPPEAU,

DOCTEUR ÈS LETTRES, ANCIEN PRINCIPAL DU COLLÉGE DE BOURBON-VENDÉE,
DIRECTEUR DE L'ÉCOLE DES SCIENCES APPLIQUÉES, A PARIS.

DEUXIÈME ÉDITION.



LIBRAIRIE CLASSIQUE DE L. HACHETTE,
Ancien élève de l'École Normale,
Rue Pierre-Sarrasin, N° 12.

1839.

3-26-28

INTRODUCTION.

OBJET, MÉTHODE ET DIVISION DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur la liste des auteurs qui ont écrit sur la philosophie, de songer à la diversité des systèmes, au nombre des écoles, à la célébrité qu'ont acquise dans cette immense carrière les beaux génies qui, dans la Grèce, à Rome, à Alexandrie, pendant le moyen-âge et depuis la renaissance des lettres, ont consacré leurs travaux et leurs veilles à l'étude de l'esprit humain, pour se faire d'avance une juste idée de l'importance de l'histoire de la philosophie. Si l'on ne voulait juger de la grandeur et de l'utilité d'une science que par la renommée des hommes qui s'y sont attachés, comment ne pas se faire l'idée la plus haute de celle que cultivèrent avec tant d'ardeur un Platon, un Aristote, un Descartes, un Newton, un Leibnitz? Y a-t-il dans les fastes des arts, des sciences, des lettres, de la magistrature, de la guerre, des noms

plus illustres que ceux de ces grands hommes? Mais si le genre humain, en s'inclinant avec respect devant les grands philosophes, semble par cela seul indiquer tout l'intérêt que l'on doit prendre à leurs travaux, de quel prix ne seront-ils pas pour celui qui, livré lui-même à une étude si difficile et cependant si attrayante, éprouve le besoin de savoir ce que tant d'hommes illustres ont pensé avant lui sur l'homme, ses facultés, sa destinée?

Pour nous, un autre motif encore, un motif plus approprié à la nature même des études philosophiques, nous fait attacher à leur histoire la plus haute importance. Nous sommes de ceux qui regardent la philosophie et l'histoire de la philosophie comme deux sciences identiques : nous pensons qu'étudier l'esprit humain dans la conscience, où il se manifeste, et le suivre dans l'histoire, où il se développe, c'est faire une seule et même étude : nous considérons donc l'histoire de la philosophie comme une contre-partie, comme une épreuve en grand de la philosophie. En d'autres termes, nous pensons que l'étude de la science philosophique peut se produire sous la forme de deux problèmes d'une importance égale, réductibles l'un à l'autre, susceptibles d'une solution unique : étant donnée la conscience, trouver les lois auxquelles obéissent les facultés rationnelles, sensibles et volontaires dans l'homme; étant donnée l'histoire des systèmes philosophiques, chercher pareillement les lois qui président au développement de la raison, de la sensibilité et de la liberté.

Déterminons avant tout la science à laquelle est consacré cet ouvrage. Avant de nous tracer la carte du

voyage, faisons en sorte que les bornes en soient exactement fixées et les contours nettement circonscrits.

L'histoire de la philosophie n'est pas l'histoire de toutes les idées qui font leur apparition dans l'esprit humain. Il est vaste en effet ce monde intérieur, reflet mystérieux, représentation complète et merveilleuse du monde externe. Pressé par des besoins immenses, entraîné par un insatiable désir de connaître, exposé au choc des éléments de destruction dont il a reçu du ciel la glorieuse mission de triompher par la force de son intelligence, l'homme ayant à lutter d'abord contre la nature entière, ne tarde pas à lui faire sentir l'action de son puissant génie. Les sciences mathématiques et physiques, l'industrie, l'économie politique prennent naissance; le sentiment du juste crée la société civile, établit les gouvernements, et fonde la jurisprudence; le sentiment du beau inspire le poëte et guide le pinceau ou le ciseau de l'artiste; le sentiment religieux organise le culte et formule les dogmes.

Arrivé à cette hauteur, l'esprit humain, comme surpris et émerveillé de ses progrès immenses, s'arrête, s'interroge et se demande à lui-même compte de cette foule d'idées, qui sont, pour ainsi dire, échappées à son enthousiasme, et dont autour de lui tout porte déjà l'empreinte. L'homme, jusqu'alors guidé par son instinct révélateur, par ce rayon immortel que Dieu déposa dans son sein, n'a eu besoin pour tout deviner et tout trouver que de marcher, pour ainsi dire, en ligne droite : à cette époque, véritable solstice de la vie des peuples, ce qui avait été pour lui poésie, inspiration, révélation, synthèse, religion, devient réflexion, discus-

sion, raisonnement, analyse, philosophie. Mais qu'on ne s'y trompe pas : ces deux époques, celle de la révélation et celle de la philosophie, peuvent bien différer quant à la forme extérieure, mais elles ont au fond une parfaite analogie. La réflexion ne conduit pas l'esprit dans un monde étranger ; elle ne fait qu'éclairer d'un jour nouveau celui que son instinct sublime lui avait fait trouver d'avance. Les mêmes facultés qui lui ont fait deviner, comme par enchantement, les sciences, les arts, la société, le culte, seront encore en jeu dans la philosophie. Mais c'est précisément parce que la philosophie les reproduit avec un caractère nouveau, qu'il est essentiel de ne point la confondre avec ces différentes parties, dont elle est l'explication et la généralisation la plus haute. L'histoire de la philosophie n'est ni l'histoire de la civilisation, ni celle des arts, ni celle des législations, ni celle des sciences, ni celle des religions : elle est l'histoire des essais faits chez tous les peuples parvenus à l'âge viril, pour expliquer le but, la marche, et les rapports réciproques de la religion, des sciences, de la législation, des arts, de la civilisation. La philosophie touche à tout, sans doute, puisqu'elle éclaire tout ; mais elle a une existence indépendante et une forme déterminée. Centre lumineux autour duquel gravitent les autres sciences, elle roule elle-même dans un orbite particulier, et obéit à un mouvement qui lui est propre.

Il sera facile maintenant de comprendre dans quel but nous insisterons ici pour séparer d'une manière nette et absolue, dans l'objet de nos études, la forme religieuse et la forme philosophique. Cette séparation

n'est point le divorce scandaleux et funeste que des ennemis aveugles et des amis peu clairvoyants se sont, comme de concert, efforcés d'établir, à diverses époques, entre la philosophie et la religion. C'est encore moins le résultat d'un orgueilleux dédain ou d'une indifférence coupable pour les croyances religieuses. La philosophie, selon nous, est un besoin tout aussi impérieux que la religion : ainsi l'a voulu la Providence, qui, dans ses desseins admirables, bienfaisante pour l'enfant comme pour l'homme fait, pour les cœurs simples et sans culture, comme pour les esprits élevés par la science, éclaire les uns par le sentiment religieux qui révèle à leur foi naïve les lois de leur immortelle destinée, et guide les autres par la philosophie, qui, conforme à la révélation pour les croyances, explique et démontre par la raison (1) ce qui fut primitivement inspiré à la foi. « Dans l'âme du vrai philosophe, dit M. V. Cousin, la religion et la philosophie se lient entièrement, coexistent sans se confondre, et se distinguent sans s'exclure, comme les deux moments d'une même pensée. » Le chrétien le plus orthodoxe n'a rien à redouter d'une philosophie qui ne va chercher l'homme dans le temple où se formulent les croyances, que pour répandre sur les vérités qu'il révère le jour d'une réflexion libre et indépendante.

Après avoir expliqué l'objet et le but de cette histoire, nous devons indiquer les bases de la méthode qui nous guidera dans nos recherches. Elle repose sur les principes que nous allons rapidement développer.

(1) *Rationale obsequium vestrum.* Saint Paul.

1. L'histoire de la philosophie ne doit présenter que le développement, sur une vaste échelle, des facultés qui se trouvent dans la conscience de chaque individu, savoir ; la sensibilité, l'intelligence et la volonté.

La philosophie moderne, fille de Déscartes, est l'application libre et indépendante de la réflexion à l'étude des phénomènes dont la conscience est le théâtre. Là est l'unité, là est le point de ressemblance de tous les systèmes publiés depuis l'apparition des ouvrages de ce grand homme. La gloire éternelle de Descartes est d'avoir mis au monde une pareille méthode, la seule qui puisse conduire à des résultats positifs. L'analyse psychologique, une fois acceptée comme méthode philosophique, doit nécessairement atteindre tous les faits intellectuels susceptibles d'être observés et décrits ; car il faut désespérer d'arriver à une connaissance exacte et approfondie des facultés humaines, si l'on n'y parvient pas en s'établissant, comme dans un champ d'observation, au sein de la conscience où elles se développent et se manifestent.

Quiconque a suivi avec un peu d'attention la marche de la philosophie, depuis la réforme commencée dans les études qu'elle embrasse, par M. Royer-Collard, et si puissamment soutenue, depuis les leçons de ce professeur célèbre, par son éloquent successeur, sait que, si la conscience de l'homme est une, les facultés qui y ont leur siége sont diverses : il est sensible, il est libre, il est intelligent. Par ses organes, il se met en communication avec le monde extérieur ; par sa

raison, il conçoit des rapports, des lois générales, des principes absolus et nécessaires que la sensibilité seule ne saurait lui fournir, qui entraînent sa conviction et forcent sa volonté; par sa volonté enfin, il lutte contre les exigences de son organisme, combat les penchants de sa sensibilité, fait fléchir ses passions sous l'empire des lois éternelles que lui impose sa raison, et dont il reconnaît l'irrésistible ascendant alors même qu'il les viole. Tels sont les résultats généraux de la méthode cartésienne : ils ne sont rien moins qu'une analyse complète des facultés de l'entendement humain.

Or, si la méthode d'observation appliquée loyalement, comme on l'a fait dans ces derniers temps, à l'étude des faits de la conscience; si cette méthode expérimentale, la seule à laquelle ait foi notre siècle positif, ne nous fait rencontrer dans l'âme humaine que ces trois caractères sous lesquels viennent se ranger les espèces si diverses de nos idées, une sage, une rigoureuse induction ne nous forcera-t-elle pas de conclure que nous ne devrons rencontrer dans l'histoire que le développement de ces trois éléments? Qu'on y songe en effet : quel est le personnage qui est en jeu dans l'histoire? n'est-ce pas l'homme? Ne serait-ce donc pas un phénomène bien extraordinaire, ne serait-ce pas une contradiction manifeste, que l'esprit humain dans l'histoire obéît à d'autres lois que celles qui régissent l'esprit humain dans chaque individu?

II. En appliquant à l'étude de l'histoire de la philosophie la méthode cartésienne, c'est-à-dire *l'analyse*, il ne faut pas s'en servir, comme on l'a fait trop souvent, dans un but spéculatif et systématique.

En faisant une fausse et incomplète application de leur méthode, Descartes et ses successeurs n'ont abouti qu'à des systèmes qui, sous la diversité des formes extérieures, se rapportent néanmoins et devaient nécessairement se rapporter à trois principaux, selon que l'analyse psychologique s'appliquait plus particulièrement à la sensibilité, ou à la raison, ou à la volonté. Le *Traité des sensations* de Condillac, la *Critique de la raison pure* de Kant, le *moi absolu* de Fichte, ne sont autre chose que les produits d'une analyse psychologique, ingénieuse et pénétrante sans doute, mais exercée sur une des trois parties d'un sujet qu'il fallait embrasser tout entier.

Tant que l'on s'est montré exclusif et incomplet dans la recherche et l'exposition des facultés humaines, était-il possible que l'on appréciât convenablement les efforts tentés dans tous les temps pour en donner l'analyse, était-il possible qu'il existât une histoire complète de la philosophie? Non sans doute; et, comme l'a dit énergiquement un écrivain moderne, les mêmes philosophes exclusifs qui avaient mutilé l'homme dans la conscience, devaient nécessairement le mutiler dans l'histoire.

Si l'on entend par une histoire de la philosophie

l'exposition fidèle et consciencieuse de tous les systèmes qu'elle a produits, la discussion approfondie et savante des mérites et des défauts de tous les philosophes fameux, certes une telle histoire n'a pas manqué aux temps modernes. Chaque système philosophique né du mouvement imprimé à la raison humaine par Descartes peut se vanter avec un juste orgueil de posséder la sienne. La philosophie cartésienne a produit Brucker; Tiédeman a écrit sous l'inspiration du sensualisme de Locke; et c'est sous le point de vue de l'auteur de la *Critique de la raison pure* que Tennemann a composé son histoire.

Nous pouvons, sans sortir des bornes de cet abrégé, développer les raisons qui nous font désirer, après les ouvrages de ces grands écrivains, une histoire mieux appropriée aux besoins et aux progrès de la philosophie. La méthode qui devra présider à la composition de cet important travail sera encore l'application de l'analyse cartésienne, mais rationnelle, mais complète, mais faite sans aucune vue systématique. Si l'on veut chercher dans l'histoire autre chose que ce qui se trouve déjà dans la conscience; si, après avoir constaté et classé tous les éléments dont elle se compose, on refuse de les retrouver et de les décrire avec fidélité dans les écrits des philosophes des différents âges, on retombera dans les inconvénients que n'ont pu éviter les historiens dont nous venons de parler.

Mais pour prendre au sérieux tous les éléments de la conscience humaine, pour suivre avec une méthode scrupuleuse le développement successif des idées, il ne suffit pas d'abjurer tout point de vue systématique

et exclusif, il faut encore s'intéresser vivement à ce drame qui, depuis cinq ou six mille ans, se développe sur la scène du monde; il faut plus qu'une vaine et stérile curiosité, pour s'enquérir de ce que l'homme a pensé jour par jour, pour ainsi dire, depuis sa venue au monde, pour enregistrer avec une exactitude rigoureuse les vérités ou les erreurs par lesquelles il a signalé son passage sur cette terre : il faut aimer ce genre humain dont on entreprend de retracer la marche progressive à travers tant de siècles.

Ce n'est pas tout : il ne suffit pas d'examiner ce que l'homme peut avoir fait, dit ou pensé sur la terre, il faut s'être demandé sérieusement dans quel but il a fait tout cela. Car il y a sans doute un but et une intention dans ce drame où nos passions s'agitent; sans doute l'artiste invisible qui fait mouvoir les ressorts cachés de cette scène immense, si féconde en péripéties, n'a pas, comme un ouvrier vulgaire, employé tant d'intelligence et de soin, dans la création de son œuvre, pour faillir au dénoûment.

III. Le SENSUALISME, l'IDÉALISME, le SCEPTICISME et le MYSTICISME prenant leur source dans le développement exclusif d'une des facultés de l'âme, ont nécessairement un côté vrai, dont l'étude est intéressante et utile aux progrès de la philosophie.

Une fois en possession des éléments dont se compose la conscience humaine, et sûr de les retrouver unis ou séparés dans les ouvrages échappés aux méditations des divers philosophes, l'historien ne s'irritera des erreurs d'aucun d'eux, sera juste envers tous, et

pourra suivre le progrès que chacun d'eux successivement peut avoir fait faire à la science. Ardent spiritualiste, il ne fera le procès à aucun de ces hommes consciencieux qui, par leurs analyses approfondies des phénomènes de la sensibilité, ont contribué à faire connaître un des côtés de l'esprit humain; et, s'armant d'une rigueur pédantesque contre leur tendance matérialiste, il ne leur reprochera pas rudement une erreur qu'ils n'ont due qu'à un vice de méthode, à une préoccupation systématique. Sensualiste outré, il ne fera pas de sa méthode d'appréciation une espèce de lit de Procuste où il étendra chaque système, pour en retrancher tout ce qui dépassera sa portée, tout ce qui s'écartera des bornes que Locke et Condillac auront assignées à l'entendement humain.

Lorsqu'il rencontrera sur sa route de ces esprits ingénieux et subtils, qui, ne pouvant expliquer les erreurs et les contradictions dont est hérissé le champ de la philosophie, prennent le parti désespéré de rire de tout, de douter de tout, et même de nier tout, ce scepticisme ne l'étonnera pas : indice de l'indépendance de l'esprit humain, le scepticisme, chose nécessaire à toutes les époques où les excès du sensualisme ou de l'idéalisme ont besoin d'être réprimés, force la philosophie fourvoyée à tenter d'autres voies, et, impuissant à rien produire lui-même, est l'avant-coureur d'un nouveau progrès dans les idées.

Plus haut, et à l'autre extrémité de la science, l'historien de la philosophie rencontrera de ces esprits tendres et religieux qui, témoins, comme les sceptiques, des naufrages de la raison humaine, mais affligés

de ce triste spectacle, et pressés par le besoin de croire, n'échappent au désespoir qu'en se réfugiant entre les bras de la foi ; religieux en dépit d'Épicure, mystiques en présence d'Ænésidème, de Sextus et de Lucien, au moment où s'en vont les dieux de Rome et d'Athènes ; chrétiens après Bayle et Voltaire. Leurs écrits sont une protestation énergique contre les vices des systèmes incomplets : ils témoignent de l'excellence et de la rectitude de ce bon sens humain qui, plutôt que de nier l'existence de la vérité, déclare qu'il y croit aveuglément, au moment même où la raison s'étonne de n'en plus apercevoir la lumière éclipsée.

Sensualistes, sceptiques, idéalistes, mystiques trouveront donc un appréciateur équitable et impartial dans l'historien qui, fidèle aux lois d'un sage et rigoureux éclectisme, acceptant et amnistiant tous les systèmes, expliquant toutes les erreurs, appliquera à l'appréciation des diverses écoles philosophiques les lois intellectuelles dont il a reconnu et constaté par une saine méthode psychologique l'origine et le développement.

IV. L'alliance de la méthode expérimentale et de la méthode spéculative, s'éclairant l'une par l'autre et se confirmant l'une par l'autre, peut seule conduire à la vérité.

La méthode qui l'aura conduit à ce résultat est elle-même la réunion, en une seule, des deux méthodes employées jusqu'à ce jour dans toutes les recherches de ce genre : c'est l'accord de la méthode spéculative et de la méthode expérimentale, de l'analyse et de la

synthèse. — Chacune d'elles, employée exclusivement, ne peut être qu'une source d'erreurs.

La méthode expérimentale, qui consiste à considérer les systèmes comme une collection de faits qu'il s'agit de réunir, de constater et de décrire, pourra bien nous apprendre ce qui a été, mais ne nous enseignera ni les causes productives, ni les rapports, ni les lois de ce qui a été : une vaste compilation où se trouvent rangées, ou plutôt juxtaposées sous des étiquettes exactes, les innombrables idées qui circulent depuis tant de siècles dans le monde philosophique, ne ressemblera pas plus à une histoire de la philosophie que le *Corpus juris* ne ressemble à l'*Esprit des lois*. D'un autre côté, employer exclusivement la méthode spéculative, qui consiste à juger les faits de l'histoire d'après un point de vue arrêté d'avance, ou dans le but de confirmer un système dont on est déterminé à ne point se départir, c'est s'exposer à élever un édifice sur une base incomplète et fausse, c'est juger la philosophie comme Bossuet a jugé l'histoire, « du haut de sa » chaire d'évêque appuyée au trône de Louis XIV. » Mais il pourra se croire sans doute en possession de la vérité, celui qui, après avoir recueilli dans la conscience humaine de quoi expliquer tous les faits de l'histoire, retrouvera à chaque pas dans l'histoire la confirmation des lois intellectuelles qu'il avait découvertes dans la conscience humaine. Tel est l'avantage de la méthode si ingénieusement développée par M. Cousin, dans le cours qu'il a fait, en 1828 et en 1829, à la Faculté des lettres de Paris : nous ne pouvons ici qu'en exposer sommairement les règles générales ; c'est

dans les ouvrages mêmes de l'éloquent professeur qu'on devra chercher leur exposition détaillée et leur application étendue.

V. On doit suivre pour l'étude des systèmes l'ordre même dans lequel ils se développent; cet ordre n'est autre chose que celui dans lequel se développent nos facultés : la sensibilité avant la raison, le sensualisme avant l'idéalisme, et ainsi de suite.

Après s'être assuré que c'est dans la nature même des facultés trouvées par l'analyse au fond de la conscience, que l'idéalisme, le sensualisme, le scepticisme et le mysticisme prennent naissance, il est nécessaire de rechercher dans quel ordre se développent dans l'âme les différents ordres d'idées qui leur servent de fondement : car, si dans l'homme les idées sensibles précèdent les idées de la raison, si longtemps avant de se replier sur lui-même afin de se prendre pour l'objet de ses réflexions, l'homme s'est laissé préoccuper par ses rapports avec le monde extérieur, il est certain que, dans l'histoire, les systèmes qui ont le sensualisme pour base devront précéder ceux que l'idéalisme inspire; s'il est encore démontré par la psychologie que l'âme humaine ne débute ni par la réflexion, ni par le doute, mais par une croyance spontanée à la réalité des phénomènes dont elle est ou le témoin ou la cause, l'historien devra nécessairement en conclure que ce n'est qu'après les débats occasionnés par la lutte des systèmes idéalistes et matérialistes, que le scepticisme et le mysticisme se sont pro-

duits sur la scène du monde philosophique. L'expérience et la raison sont ici d'accord pour attester la vérité de ce double résultat. En Grèce, l'école d'Ionie avant celle d'Élée; chez les modernes, Bacon et Locke avant Leibnitz et Kant. Les hypothèses pyrrhoniennes de Sextus-Empiricus ne s'expliquent que par le décri dans lequel étaient tombés les systèmes antérieurs; et lorsque de nos jours le spirituel Schulze a fait revivre les idées sceptiques d'Ænésidème, n'était-ce pas principalement dans le but de prémunir ses compatriotes contre les abus d'un dogmatisme transcendantal qui lui paraissait plus propre à les égarer qu'à les instruire?

VI. Il ne suffira pas de suivre scrupuleusement l'ordre de succession dans l'analyse des diverses écoles de philosophie; il faudra montrer leur enchaînement, leur dépendance et leur influence réciproques.

L'ordre qu'il faut suivre dans l'exposition des différents systèmes est indiqué par la nature des choses: c'est la chronologie qui doit servir à l'historien de guide et de flambeau. Tout autre ordre serait arbitraire et hypothétique: mais ce serait méconnaître entièrement le but et la portée d'une pareille étude, que de ne chercher dans les dates que l'ordre de succession. C'est l'enchaînement et la marche progressive des idées, qu'il est important surtout de constater et d'indiquer: il faut montrer comment telle idée vraie ou fausse, jetée dans le monde philosophique, a été développée par le temps; comment à tel système de métaphysique, se lie, comme l'effet à la cause, tel principe de morale; comment l'art

se modifie sous l'inspiration de tel sentiment religieux; comment tel dogme philosophique, arrivant à l'empire, organise à sa manière et dirige la société. Il ne suffit pas de savoir que Socrate a précédé Platon, par exemple; il faut montrer comment l'esprit poétique et oriental de Platon a subi l'influence du génie grec, parlant par la bouche de Socrate. Alors seulement, la science des dates, fécondée par celle des rapports, produira les fruits que l'historien doit en attendre.

VII. L'Orient étant surtout symbolique et mythique, c'est par la Grèce qu'il faut commencer l'histoire de la philosophie.

De même que l'esprit humain ne débute point par la réflexion, ainsi bien des siècles s'écoulent avant que la philosophie, qui est la réflexion en grand, fasse son apparition dans l'histoire de l'humanité. L'industrie s'est développée, les cultes se sont établis, la société civile s'est organisée, les beaux-arts ont produit leurs chefs-d'œuvre, avant que la pensée humaine ait pu atteindre son dernier développement et se produire sous sa dernière forme. Remonter à l'origine du genre humain pour tracer l'histoire de ses idées, ce n'est donc pas faire une histoire de la philosophie : car il y a peu ou point de philosophie dans l'enfance des peuples comme dans celle des individus.

Celui qui veut faire l'histoire de l'humanité ou celle des religions doit bien remonter jusqu'à ces époques primitives, antérieures à l'âge de la réflexion et par conséquent de la philosophie : mais on ne doit chercher celle-ci que là où elle se trouve réellement, qu'à dater

du moment où elle paraît à la lumière. On sait qu'avant la société grecque et romaine, se perd dans le lointain des âges une société primitive. Culte, langues, beaux-arts, législation, tout a pris naissance dans le monde oriental, cet antique berceau du genre humain. L'Inde, l'Œthiopie, la Perse, l'Égypte, avaient atteint déjà un haut degré de civilisation, pendant que les tribus pélasgiennes erraient encore, incultes et sauvages, dans l'Épire, la Thrace ou la Thessalie.

Mais ce n'est point en Orient que l'on peut espérer de trouver la philosophie sous une forme qui permette d'en faire l'objet d'une étude scientifique. L'Orient avec ses religions, son symbolisme universel et ses formidables sacerdoces, appartient plus au mythologue qu'au philosophe. « Le vrai commencement de l'histoire de la philosophie, dit le professeur Tennemann, se trouve chez les Grecs, et particulièrement à cette époque où, par suite des progrès de l'imagination et de l'intelligence, l'activité rationnelle se développa en un plus haut degré; époque où les esprits, devenus plus indépendants de la religion, de la poésie et de la politique, se mirent à la recherche de la vérité et se livrèrent à des compositions régulières. Cet événement date du temps de Thalès. Les directions et les formes diverses qu'a prises, dans le cours des âges, cet esprit de recherche philosophique, et les effets de toute espèce qu'il a produits, transmis, par divers canaux, des Grecs aux peuples modernes, sont ce qui constitue le domaine de l'histoire de la philosophie. »

Si nous retranchons de l'histoire de la philosophie toute cette grande époque orientale, si nous refusons

de porter nos investigations au sein d'une contrée sous tant de rapports intéressante, et vers laquelle notre vieille Europe se sent attirée par un mouvement irrésistible de curiosité, nous ne voulons pas dire que la philosophie ait manqué entièrement aux peuples qui brillèrent jadis sur ce sol si fécond en merveilles. Ainsi, sous ces antiques hiéroglyphes qui ont à la fois résisté aux siècles et à tous les efforts de l'érudition, sous ces mystérieux symboles qui couvraient et couvrent encore l'intérieur des temples égyptiens, il existait sans doute plus d'une pensée grande et profonde : le *Zend-Avesta*, le livre sacré des Perses, est rempli des plus importantes vérités; mais on n'y saurait trouver la philosophie sous sa forme caractéristique. On serait plus heureux pour ce qui concerne les Chinois, qui, outre *Confucius* et les écrivains moralistes de son école, possèdent incontestablement plusieurs systèmes de philosophie, si les doctrines qu'ils enseignent n'étaient point encore ensevelies dans des manuscrits interdits aux profanes. Quant à l'Inde, les mémoires insérés dans les Transactions de la Société asiatique de Londres, par M. Colebrooke, ne laissent plus aucun doute aujourd'hui sur l'existence, dans cette vaste contrée, d'une philosophie indépendante. Le sensualisme avec tous les effets qu'il produit lorsqu'il est fort et conséquent, l'idéalisme avec toutes les extravagances qu'il entraîne lorsqu'il est outré, le scepticisme le mieux raisonné, le mysticisme poussé jusqu'à l'extase, se retrouvent dans les écoles philosophiques de l'Inde. Mais tant que des renseignements plus nombreux n'auront pas été mis par les orientalistes entre les mains

de l'historien, la prudence lui interdira toute supposition hasardée, toute induction qui porterait, faute de documents suffisants, sur une base incomplète et mal assurée.

Nous nous transporterons donc d'abord en Grèce, et nous verrons ce qu'ont produit, dans cette heureuse contrée, le sentiment et l'exercice de l'activité volontaire et libre, cette énergie individuelle qui ose regarder en face les dogmes régnants, cette réflexion solitaire qui fait abstraction de toutes choses, hormis d'elle-même, et se prend elle-même pour son point de départ et sa règle unique; c'est-à-dire, la philosophie.

L'ANTIQUITÉ, LE MOYEN-AGE, L'HISTOIRE MODERNE, telles sont les trois grandes époques que l'on retrouve en tête de toutes les classifications adoptées par la chronologie : adoptons-les aussi, non pas seulement comme les plus simples et les plus commodes, mais comme présentant, dans la marche progressive de la raison philosophique, trois moments distincts, trois périodes tranchées, dont les caractères, comme ceux qui modifient un individu à ses différents âges, se déploient, sous le regard de l'observateur, d'une manière précise et déterminée.

Dans la première période, l'esprit humain n'obéissant à aucune impulsion, qu'à son désir de tout étudier et de tout connaître, s'élance avec toute la plénitude de sa liberté dans le champ de la science; mais il manque de méthode : impatient d'arriver au but, il ne prend le temps ni d'assurer sa marche, ni de régler ses pas,

ni de mesurer la route qu'il devra suivre; il s'élance avec hardiesse, s'égare, se perd, succombe: mais il n'a pas fallu moins de douze siècles accomplis pour épuiser le mouvement scientifique qui l'avait entraîné!

Le moyen-âge présente un caractère bien différent: une hiérarchie puissante et fortement organisée a tracé impérieusement autour de la pensée le cercle étroit qu'elle devra parcourir; les solutions de la science ont été données d'avance; il ne reste à la philosophie, soumise au joug de la théologie, *ancilla theologiæ*, que le pouvoir de se consumer sans aucun fruit sur des mots vides de sens, sur des définitions creuses et puériles: et cependant, chose admirable! jamais l'esprit humain n'a montré plus de ressources qu'à cette époque, où, sans posséder d'autres armes que celles que lui fournissait une subtile dialectique, il s'élevait, par degrés, d'une aveugle soumission à une indépendance toujours croissante, suivie de son glorieux affranchissement.

La scholastique a fait son temps.

C'est alors que commence la philosophie moderne: mais pendant si longtemps la forme a dominé le fond des idées, pendant si longtemps la raison a été traitée comme une esclave rebelle, que deux siècles de luttes (le xve et le xvie) suffisent à peine pour qu'elle se dégage de ses entraves, et soit enfin rendue à elle-même. Bacon et Descartes, presqu'en même temps, proclament que la liberté lui est rendue, et, d'une main sûre et hardie, lui tracent la voie qui s'ouvre devant elle. L'impulsion donnée à l'esprit humain par ces deux grands hommes est surtout le résultat de leur méthode: c'est cette méthode qui a fait prendre aux

sciences naturelles un si merveilleux essor ; c'est celle qui, mère de l'observation psychologique, a fait découvrir dans la conscience tout un nouveau monde ; c'est elle enfin qui nous paraît être le caractère spécial et distinctif de la philosophie moderne.

Le tableau suivant offre les différentes phases qu'a subies chacune des trois périodes que nous venons d'esquisser.

PREMIÈRE PÉRIODE.

PHILOSOPHIE ANCIENNE, GRECQUE ET ROMAINE.

Mouvement libre et indépendant de la raison vers la recherche de la vérité, mais sans méthode arrêtée et suivie.

PREMIÈRE ÉPOQUE. — Depuis THALÈS (env. 600 av. J.-C.), jusqu'à SOCRATE (470 av. J.-C.)

Spéculation partielle et non systématique.

ÉCOLE D'IONIE. — *Sensualisme* peu développé, mais toujours croissant, des philosophes d'Ionie, THALÈS, ANAXIMANDRE, ANAXIMÈNE. — *L'école atomistique* de LEUCIPPE et de DÉMOCRITE étend ce système et le porte au *matérialisme.* — *L'idéalisme* de l'école italique, fondée par PYTHAGORE, se développe de plus en plus et arrive à son plus haut degré chez les philosophes éléatiques, XÉNOPHANE, PARMÉNIDE, ZÉNON, d'ÉLÉE. — Lutte entre les deux systèmes. — ANAXAGORE et EMPÉDOCLE s'efforcent de les concilier. — Inutilité de leurs efforts. — Le scepticisme apparaît avec les sophistes PROTAGORAS, GORGIAS,

PRODICUS. — Nécessité d'une révolution dans la philosophie grecque. — SOCRATE vient au monde.

DEUXIÈME ÉPOQUE. — Depuis SOCRATE (470 ans av. J.-C.), jusqu'à la fin de la lutte entre l'ACADÉMIE ET LE PORTIQUE (60 ans avant J.-C.)

Direction de la philosophie vers l'étude des facultés de l'homme.

SOCRATE appelle les philosophes à l'étude de la nature humaine. — Essais de philosophie morale. — *Ironie socratique.* — *Dialectique.* — XÉNOPHON, CRITON, CÉBÈS, s'écartent peu de la doctrine de Socrate, leur maître. — Systèmes incomplets : ANTISTHÈNES, *cynisme ;* ARISTIPPE, *cyrénaïsme ;* EUCLIDE fonde à MÉGARE l'école *éristique,* qui abuse de la dialectique et aboutit au scepticisme de PYRRHON. — Systèmes complets : philosophie académique, école de PLATON ; philosophie péripatéticienne, ARISTOTE. — Constitution de la philosophie grecque sous les deux points de vue de toute philosophie, *l'idéalisme* et le *sensualisme.* — *Idéalisme* de PLATON, *sensualisme* d'ARISTOTE. — La philosophie grecque se divise et s'étend. — Morale d'EPICURE. — Morale *stoïcienne :* ZÉNON, CLÉANTHE, CHRYSIPPE. — Lutte de l'Académie et du Portique. — *Scepticisme sensualiste* d'OENÉSIDÈME. — *Scepticisme idéaliste* d'ARCÉSILAS et de la *nouvelle Académie.*

Troisième époque. — Depuis la diffusion de la philosophie grecque dans l'empire romain (80 ans av. J.-C.), jusqu'au huitième siècle (après J.-C.).

La philosophie grecque, par son contact avec l'Orient, s'empreint d'une couleur mystique. — Caractère religieux de ce dernier âge de la philosophie ancienne.

Développement de la philosophie grecque à Rome dû principalement à Cicéron. — Renouvellement du *stoïcisme*, de *l'épicuréisme*, du *cynisme*, du *platonisme*, du *péripatétisme*. — L'épicuréisme triomphe chez les Romains, malgré les généreux efforts des stoïciens Sénèque, Marc-Aurèle, Épictète.—Pythagorisme et mysticisme irrégulier des juifs. — Cabalistique. — Gnostiques. — Néoplatonisme. — Mysticisme régulier et scientifique de l'école d'Alexandrie. — Elle débute par l'éclectisme, et finit par un enthousiasme religieux toujours croissant. — Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus.—Philosophie des Pères de l'Église.—Boèce et Cassiodore. — Dernières lueurs de la philosophie grecque en Orient et en Occident.

DEUXIÈME PÉRIODE.

PHILOSOPHIE DU MOYEN-AGE, OU SCHOLASTIQUE.

Emploi de la philosophie, comme simple forme, au service de la foi, et sous la surveillance de l'autorité religieuse.

Première époque. — Depuis le commencement du neuvième siècle (après J.-C.), jusqu'au treizième.

Naissance de la philosophie scholastique.—Aveugle réalisme.

Charlemagne assure le triomphe du christianisme,

constitue l'autorité religieuse, et ouvre des écoles, *scholæ*, origine de la *scholastique*.—Ses ressources sont les livres de St Augustin et la logique d'Aristote. — Grandeur du fond théologique et pauvreté de la forme, c'est-à-dire de la philosophie. — Progrès des études scientifiques : ALCUIN, SCOT-ERIGÈNE, ST ANSELME DE CANTORBÉRY, ABAILARD, PIERRE LE LOMBARD. — Commencement de la lutte entre le *réalisme* et le *nominalisme*. — *Mysticisme* de HUGUES DE ST-VICTOR.

DEUXIÈME ÉPOQUE. — Depuis le treizième siècle jusqu'au quatorzième.

Complète alliance du système de l'Église et de la philosophie d'Aristote ; triomphe du réalisme. — Un vaste mouvement scientifique est imprimé par les Arabes.

Les ouvrages d'Aristote sont mieux connus. — Influence des philosophes arabes : ALFARABI, AVICENNE, ALGAZEL, AVERROES. Illustres docteurs scholastiques : ALBERT LE GRAND, ST THOMAS, DUNS SCOT.—Lutte des *Thomistes* et des *Scotistes*,, des *Dominicains* et des *Franciscains*. On pourrait dire que les Franciscains sont les *sensualistes*, et les Dominicains les *idéalistes* de cette époque. — Essai de révolution philosophique tenté par ROGER BACON. — Mysticisme de ST BONAVENTURE et de RAYMOND-LULLE.

TROISIÈME ÉPOQUE. — Depuis le quatorzième siècle jusqu'au milieu du quinzième.

Séparation de la théologie et de la philosophie ; triomphe des nominalistes.

La lutte contre la scholastique est commencée par

GUILLAUME D'OCCAM, nominaliste. — Adversaires du nominalisme : HENRI GOETHALS, WALTER BURLEIG. — Le nominalisme triomphe. — Mysticisme raisonné de Gerson. — Philosophie contemplative de PÉTRARQUE. — Fin de la scholastique.

TROISIÈME PÉRIODE.

HISTOIRE MODERNE.

PREMIÈRE PARTIE. — *Philosophie du quinzième et du seizième siècle.*

Renouvellement des anciens systèmes. — Essais originaux, mais sans méthode scientifique.

La prise de Constantinople donne à l'Occident les ouvrages des philosophes anciens. — Révolution religieuse, politique, littéraire, philosophique. — Immense développement de la science. — 1° *École idéaliste platonicienne* : MARCILE FICIN, PIC DE LA MIRANDOLE, RAMUS. — 2° *École sensualiste péripatéticienne* : POMPONAT, VANINI, CAMPANELLA. — 3° *Scepticisme* de MONTAIGNE et de CHARRON. — 4° *Mysticisme* de PARACELSE, de VANHELMONT et de BOHME. — Les essais originaux et indépendants de TÉLÉSIO et de JORDANO-BRUNO font pressentir que Bacon et Descartes ne sont pas loin.

DEUXIÈME PARTIE. — *Philosophie moderne proprement dite, depuis le dix-septième siècle jusqu'à nos jours.*

PREMIÈRE ÉPOQUE. — Depuis DESCARTES jusqu'à KANT.

Indépendance absolue de la philosophie. — Création d'une méthode scientifique.

École sensualiste : BACON, HOBBES, GASSENDI, LOCKE. — *École idéaliste* : DESCARTES, SPINOZA, MALLEBRANCHE. — Lutte entre les deux systèmes exclusifs. Le génie vaste et conciliateur de LEIBNITZ essaie en vain de rapprocher les deux partis. — *Scepticisme sensualiste* en Angleterre et en France : BAYLE, HUME, GLANVILL. — *Scepticisme idéaliste* de BERKELEY, HUET, PASCAL. — Malgré les efforts de J.-J. ROUSSEAU, le *sensualisme* triomphe en France, et doit surtout ses succès à la méthode analytique employée par CONDILLAC, le métaphysicien de ce système, dont HELVÉTIUS est le moraliste. — VOLTAIRE, DIDEROT, *Encyclopédistes*.

DEUXIÈME ÉPOQUE. — Depuis KANT jusqu'à nos jours.

Emploi général de la méthode avec un vaste développement d'érudition et de critique.

En Allemagne : *Idéalisme critique* de KANT. — *Théorie de la science* de FICHTE. — *Philosophie de la nature*. — *Système de l'identité absolue* de SHELLING. — *Philosophie du sentiment*, JACOBI. — *Scepticisme ou anti-dogmatisme* de SHULZE.

En Angleterre : Analyse de l'entendement humain, par l'école écossaise précédemment fondée par REID. — TH. BROWN, DUGALD-STEWART. — Sensualisme de BENTHAM.

En France : Successeurs de Condillac, CABANIS, GARAT, VOLNEY. *Théosophie* de ST-MARTIN.—*École théologique :* MM. DE MAISTRE, DE BONALD, DE LA MENNAIS. — M. ROYER-COLLARD appelle l'attention sur les travaux de l'école écossaise, et M. COUSIN, sur les systèmes plus hardis des écoles allemandes. L'un et l'autre déterminent un nouveau mouvement philosophique, dont le caractère principal est un vaste ÉCLECTISME.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

ANCIENNE ET MODERNE.

PREMIÈRE PÉRIODE.

PHILOSOPHIE GRECQUE ET ROMAINE.

PREMIÈRE ÉPOQUE. — Depuis Thalès (env. 600 ans avant J.-C.), jusqu'à SOCRATE (470 av. J.-C.)

Spéculation partielle et non systématique.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL.

ÉCOLE D'IONIE.

(*Sensualisme.*)

	av. J.-C.
Thalès de Milet.	mort 540
Anaximandre.	
Phérécyde de Syros.	m. 543
Anaximènes.	m. vers 500
Héraclite d'Ephèse.	fleurit v. 500

ÉCOLE ITALIQUE.

(*Idéalisme.*)

	av. J.-C.
Pythagore de Samos.	m. 504
Aristée de Crotone.	
Archytas de Tarente.	fl. v. 435
Ecphante de Syracuse.	
Ocellus de Lucanie.	fl. v. 496
Timée de Locres.	
Philolaüs.	né v. 500

ÉCOLE ATOMISTIQUE.

(*Sensualisme.*)

Leucippe.	fl. v. 500
Démocrite.	m. 407
Nessus.	
Métrodore de Chio.	

ÉCOLE D'ÉLÉE.

(*Idéalisme.*)

Xénophane.	né en 617
Parménide d'Élée.	fl. v. 460
Zénon d'Elée.	fl. v. 460
Mélissus de Samos.	fl. v. 444

ÉCOLES MIXTES.

	av. J.-C.		av. J.-C.
Anaxagore de Clazomène.	fl. v. 440	Empédocle d'Agrigente.	fl. v. 442
Archélaüs de Milet.	fl. v. 450	Diogène d'Apollonie.	fl. v. 472

SOPHISTES.

(*Scepticisme.*)

Gorgias de Léontium.	fl. v. 440	Protagoras d'Abdère.	fl. v. 442
Prodicus de Céos.	fl. v. 442	Critias d'Athènes.	fl. v.
Diagoras de Mélos.	fl. v. 415	Euthydème de Chio.	fl. v. 445
Hippias d'Elis.	fl. v. 440	Thrasymaque de Chalcédoine.	
Polus d'Agrigente.		Calliclès d'Acharnes.	

ÉCOLE D'IONIE.

Le passage des spéculations cosmogoniques, parties de l'observation immédiate des phénomènes naturels, base sur laquelle était fondée la religion populaire des Grecs, à une philosophie libre et indépendante, ne se fit pas en un jour et sans difficulté. Entre l'institution des *mystères*, attribuée à Orphée, institution que l'on pourrait regarder comme le premier pas fait hors du domaine religieux, et l'époque où les physiciens de l'Ionie se livrèrent à leurs recherches, il s'était écoulé plus de six cents années, véritable moyen-âge de la Grèce, époque d'inspiration, d'enthousiasme, pendant laquelle des chantres divins enseignèrent aux hommes, dans une poésie harmonieuse; première langue de tous les peuples, les maximes les plus utiles et les plus pures de la religion et de la morale. Dans les poésies d'Homère, de Musée et d'Hésiode, cette nation spirituelle et sensible reçut une sorte d'éducation æsthétique et intellectuelle, qui servit comme d'introduction aux études scientifiques. Elle trouva des secours analogues dans les leçons de ses législateurs, de ses poëtes lyriques,

de ses fabulistes. Les sentences des sept Sages (1), exprimées avec une concision énergique, élevaient sa raison, épuraient ses mœurs, et la préparaient enfin à entrer dans la route scientifique où les philosophes ioniens guidèrent ses premiers pas.

Thalès, de Milet, eut la gloire d'ouvrir cette immense carrière. Quoiqu'on lui attribue la fameuse sentence : *Connais-toi toi-même*, ce ne fut point sur l'homme et ses facultés que se portèrent ses premières réflexions. Dans le premier essai de ses forces, la pensée humaine devait nécessairement être entraînée hors d'elle-même, et attirée vers ce monde extérieur, dont elle ne se distinguait pas encore bien clairement.

Thalès et ses successeurs songèrent d'abord à trouver le principe constitutif de la réalité des phénomènes. Ce fut dans l'eau que Thalès crut le rencontrer. Mais il ne se borna pas à une affirmation simple et gratuite; il essaya d'appuyer sur des preuves l'assertion qu'il avançait; il chercha ces preuves dans l'analogie déduite de l'expérience; il généralisa l'observation qu'il avait faite sur la manière dont se nourrissent les corps organisés; enfin, au lieu de considérer les phénomènes naturels comme isolés, détachés les uns des autres, il voulut saisir le nœud qui les unit : il chercha ce nœud dans une loi. Le premier, donc, il eut l'idée des lois générales de la nature. En faisant provenir toutes

(1) Voici les noms de ces sept Sages, dont l'histoire a été défigurée par des fables que la saine critique réprouve : Pittacus de Mytilène, Solon d'Athènes, Cléobule de Lindus, Périandre, tyran ou prince de Corinthe, à la place duquel d'autres nomment Myson, Chilon de Lacédémone, Bias de Priène, et enfin Thalès.

choses de l'eau, Thalès reconnaissait un principe moteur, un esprit; tout était rempli de Dieu. Comment combinait-il ses âmes ou ses Dieux avec son principe matériel? c'est ce qu'il n'est pas facile d'expliquer : aussi le débat sur son théisme remonte-t-il à une époque fort reculée.

Anaximandre voulut rendre plus rigoureuse la démonstration sur laquelle s'était appuyé Thalès : il en scruta les fondements, et se trouva conduit à lui donner un principe nouveau : *Rien ne se fait de rien;* axiome célèbre, autour duquel tourna longtemps comme sur son pivot la philosophie des écoles grecques. Parti de ce principe fondamental, ce philosophe arriva à une conséquence qui étonne par sa profondeur, si l'on considère les circonstances où elle fut mise au jour : « L'infini est le principe de toutes choses, un infini tout ensemble immuable et immense. » En effet, rien de ce qui est incomplet et borné ne lui paraissait pouvoir suffire à la génération universelle et perpétuelle des êtres. Mais Anaximandre ne considère pas l'infini, tel que le donne une abstraction légitime, comme un idéal dégagé de toute divisibilité et de toute composition; c'est, selon lui, une substance réelle qui tient le milieu entre l'air et l'eau. C'est ainsi qu'après avoir essayé une théorie métaphysique, il retomba sur un principe matériel.

Phérécyde, de Syros, professait, à peu de différences près, les doctrines d'Anaximandre : il regardait, dit-on, l'âme de l'homme commé impérissable.

Anaximène, voulant déterminer d'une manière plus précise cette substance infinie, qu'Anaximandre, son

maître et son ami, regardait comme le principe des choses, la matérialisa davantage. Cherchant dans l'espace le siége de ce principe, il crut trouver dans l'*air*, qui se plie à toutes les formes, la propriété la plus appropriée à l'élément général : il lui attribua la vie, le mouvement, et même la pensée.

HÉRACLITE, d'Éphèse (1), le dernier et le plus illustre représentant de cette école, regarda le feu comme l'élément, le *substratum*, et l'agent universel de la nature. Le monde, suivant ce philosophe, n'est l'ouvrage ni des Dieux ni des hommes; c'est un feu toujours vivant qui anime et détruit toutes choses : de là la théorie, que tout change, passe et se métamorphose sans cesse, et que le caractère commun de tous les phénomènes du monde est une contradiction perpétuelle, une guerre, mais une guerre constituée; car la variété et la contradiction ont aussi leurs lois, qui sont les lois mêmes de ce monde, lois fatales et irrésistibles.

Voilà donc la fatalité et le matérialisme déduits, comme nous aurons l'occasion de le voir plus d'une fois, de l'observation philosophique exclusivement appliquée aux phénomènes du monde. Ils se constituent d'une manière plus forte et plus systématique dans l'école atomistique de LEUCIPPE et de DÉMOCRITE.

Le premier est peu connu; on ignore sa patrie, et l'on ne connaît qu'imparfaitement l'époque à laquelle il vécut. Les détails historiques sont plus nombreux sur Démocrite, auquel on a donné un caractère mo-

(1) Sa naissance l'appelait au trône; mais il céda ses droits à son frère pour se livrer à la philosophie.

queur (1) en opposition à celui d'Héraclite, son contemporain. Il naquit à Abdère, en 469 ou 470, selon l'opinion la plus générale. Animé de l'amour le plus ardent pour la science, il visita l'Égypte, la Perse, l'Ethiopie, les différentes villes de la Grèce, et revint dans sa patrie, où il se livra avec passion à ses goûts scientifiques. Il vivait dans une retraite profonde, faisant marcher de front l'étude de l'histoire naturelle, de l'anatomie, de la médecine, de la physique, de la géométrie et des lettres : on peut juger de son extrême activité par la liste nombreuse des ouvrages qu'il avait composés, et dont le catalogue est consigné dans l'ouvrage de Diogène-Laërce.

Dans l'état où se trouvait la science, c'était une idée très-philosophique que d'expliquer par des atomes errants dans le vide le principe primordial de l'univers, et les changements de forme que subissent tous les corps de la nature. Le premier principe devant présenter lui-même tout ce qui appartient aux objets qu'il compose, celui qu'admit Leucippe s'accordait mieux avec l'expérience que ceux qu'avaient admis ses prédécesseurs. Il n'accordait pas la simplicité aux atomes, dans un sens aussi absolu que l'ont fait les modernes : il admettait cette simplicité, telle qu'on parvient à la connaître par le témoignage des sens. Les atomes sont invariables, indivisibles, imperceptibles à cause de leur

(1) On a révoqué en doute l'entrevue qu'il eut, suivant un grand nombre d'historiens, avec le célèbre médecin Hippocrate, de Cos, que les Abdéritains avaient appelé auprès de Démocrite pour le guérir d'une prétendue folie. Hippocrate le trouva, dit-on, environné d'animaux qu'il disséquait, et dans lesquels il cherchait à surprendre quelques-uns des mystères de l'organisation.

petitesse; ils remplissent l'espace et affectent des formes d'une variété infinie; la propriété du mouvement est inhérente à ceux qui sont ronds. Toutes les propriétés, toutes les modifications des corps, sont déterminées par la position et l'ordre, la combinaison et la séparation des atomes. L'âme est un composé d'atomes ronds, d'une nature ignée.

Démocrite, dans ses nombreux ouvrages, dont aucun ne s'est conservé, développa ce système, qui devint plus tard la base de la métaphysique d'Epicure. Il concluait l'éternité des atomes de l'impossibilité où nous sommes d'assigner un commencement au temps. Il alléguait aussi un argument en faveur de l'éternité de ces atomes : la divisibilité des corps ne peut pas aller au-delà du terme où les parties cessent d'être sensibles; cela supposé, ou il reste soit une étendue, soit un point sans étendue, ou il ne reste rien. Dans le premier cas, l'étendue serait encore divisible; le second cas est impossible, car un corps ou quelque chose d'étendu ne saurait résulter d'un point sans étendue : si l'on admet enfin la troisième supposition et qu'il ne reste rien, tout le monde physique sera formé de rien; ce qui est absurde. Donc il faut nécessairement que les éléments de la nature soient des corps simples.

D'après le principe qu'*il n'y a que des semblables qui puissent agir les uns sur les autres*, Démocrite ajoutait que toute influence active ou passive n'était autre chose qu'un mouvement produit par le contact. Il distinguait le mouvement dérivé, dans l'*impulsion* et la *réaction*, d'où résulte le mouvement en *tourbillon* : c'est en cela que consistait la loi de la nécessité.

Conséquent dans son système, il exposait ainsi la théorie de la connaissance humaine : les corps sont toujours en mouvement, et par conséquent en perpétuelle émission de quelques-uns de leurs atomes. Ces émanations des corps extérieurs en sont des images; en contact avec les organes, ces images produisent la sensation, et cette sensation produit la pensée.

Le hasard qui fit avec les atomes des créatures vivantes ou non vivantes, créa aussi des êtres aériens bons et méchants, d'une taille démesurée, mais sujets à périr, comme toutes les choses composées d'atomes. Quelle pouvait être la morale d'une doctrine si nettement athée et matérialiste ? Elle ne pouvait avoir d'autre règle que la prudence, et d'autre but que le bien-être par l'égalité d'humeur.

L'école atomistique est l'école d'Ionie élevée à sa plus haute expression. Prenant comme elle son point de départ dans le sensualisme, elle était arrivée aux conséquences qu'il a toujours été dans la destinée de ce système d'amener avec le temps.

ÉCOLE ITALIQUE.

Une école à peu près contemporaine de celle de Thalès, celle que Pythagore de Samos (1) alla fonder à Crotone en Italie, était arrivée pendant cet intervalle à des résultats bien différents. Partie, comme la

(1) Il règne quelque incertitude sur l'année de la naissance de Pythagore : on la fixe à l'an 605, ou 583, ou 576 avant J.-C. On présume qu'il s'établit en Italie vers la fin du règne de Servius Tullius ; il n'a donc pas connu Numa, avec lequel on a prétendu qu'il avait été en rapport.

première, de l'étude des phénomènes naturels, point de départ de toute philosophie naissante, comment avait-elle produit des doctrines si opposées? Le fait est important à constater, car il explique un phénomène qui se présente plus d'une fois dans l'histoire de l'esprit humain. Qu'avait fait la physique ionienne? Elle avait porté principalement son attention sur les phénomènes eux-mêmes, sans s'arrêter à leurs rapports: les rapports mathématiques qui existent entre les corps de la nature ne sont ni visibles, ni tangibles; et les philosophes d'Ionie, exclusivement physiciens et s'occupant peu de calcul et de géométrie, s'étaient renfermés dans le cercle apparent du monde sensible. Pythagore, au contraire, livré à l'étude de la géométrie, de l'arithmétique et de l'astronomie, frappé de l'ordre et de l'harmonie qui règnent dans toutes les parties de l'univers, et plus préoccupé des rapports des phénomènes que des phénomènes eux-mêmes, appliqua les mathématiques à toutes les études qu'avait embrassées son génie, fortifié par la méditation et éclairé par de nombreux voyages.

De même que l'habitude de ne considérer dans les objets que les élements matériels conduit nécessairement à un sensualisme qui, de conséquence en conséquence, ne saurait manquer d'arriver au point où nous l'avons vu porté par Leucippe et Démocrite; de même, en ne considérant dans ces mêmes objets que des rapports abstraits, perceptibles seulement par la pensée, les pythagoriciens devaient obéir à une tendance idéaliste, tendance que les abstractions mathématiques ne manquent jamais de produire.

Pythagore et son école avaient observé combien sont féconds et variés les rapports que les quantités expriment : ils avaient remarqué que les vérités auxquelles appartient cet ordre d'abstractions sont universelles, nécessaires ; ils voulurent le mettre en valeur en l'appliquant à l'ordre des réalités : ils se trouvaient ainsi sur la voie de ces méthodes qui ont conduit les modernes aux plus belles découvertes. Mais au lieu d'employer les notions mathématiques, comme un simple instrument de l'intelligence, pour coordonner, décomposer les faits donnés par l'expérience, ils les réalisèrent, ils en firent le type ou plutôt la substance même des choses. Ainsi s'expliqua pour eux l'origine du monde : les nombres, naissant les uns des autres, leur semblèrent représenter exactement la génération successive des êtres, qu'ils appelèrent une imitation des nombres. *Les nombres sont donc les principes des choses.*

Qu'on remarque bien ici l'acception dans laquelle était prise l'expression de *principe :* elle signifiait à la fois l'élément intégrant et la cause active. Les propriétés des nombres furent ainsi transportées sur les objets eux-mêmes; et les formules mathématiques furent converties en lois positives de la nature.

Essayons de tracer rapidement l'édifice élevé sur ces bases.

L'unité, *la monade,* occupe le premier rang, elle est le type de la perfection : c'est d'elle que tout part, c'est à elle que tout aboutit. La *dyade,* au contraire, est imparfaite, formée de l'addition de l'unité à elle-même : c'est la matière, le chaos. Les nombres sont pairs et imparfaits, ou impairs et parfaits. La somme des quatre

premiers constitue la *décade*. De là leur système astronomique décadaire : comme le nombre dix a sa racine dans l'unité, ces dix grands corps tournent autour d'un centre qui représente l'unité. L'apparence, les sens et l'école d'Ionie placent la terre au centre du monde. Le centre du système du monde, selon la raison, l'abstraction et l'école italique, c'est le soleil. Cette opinion, soutenue avec fermeté par les pythagoriciens à une époque reculée, leur assigne un rang distingué parmi les astronomes. Or, comme le soleil, autrement le poste d'observation de Jupiter, représente l'unité, et que l'unité, quoique principe actif, est immobile, le soleil est immobile. Les lois des mouvements des dix grands corps autour du soleil constituent la musique des sphères : c'est là le célèbre concert des astres pythagoriciens, l'une des idées les plus hardies et les plus sublimes que l'imagination de l'homme ait jamais conçues. Le monde entier est un tout harmonieusement arrangé, et il a depuis conservé le nom même qui exprime l'*ordre*.

Envisageant la nature sous un tel aspect, ils étaient bien voisins de l'idée d'une intelligence ordonnatrice; aussi le théisme est-il la conséquence de leur système : mais ils ne dégagèrent point cette idée sublime, avec autant de clarté et d'une manière aussi expresse que le fit plus tard le célèbre Anaxagore. Il semble qu'ils croyaient avoir tout expliqué par les propriétés des nombres, et qu'ayant établi les lois, ils ne sentaient pas le besoin des causes. La morale et le droit furent principalement l'objet de leurs méditations; et quoique les notions morales ne se prêtent guère, comme la phy-

sique, à l'application des formules mathématiques, leur psychologie présente le même caractère. Qu'est-ce que l'âme, selon eux? C'est un nombre qui se meut lui-même. Or l'âme, en tant que nombre, a pour racine l'unité, c'est-à-dire Dieu : Dieu, en tant qu'unité, est la perfection, et l'imperfection consiste à s'éloigner de l'unité. Le perfectionnement consiste donc à aller sans cesse de l'imperfection au type de la perfection, c'est-à-dire de la variété à l'unité. Le bien est donc l'unité, le mal est la diversité; le retour au bien, c'est le retour à l'unité : et par conséquent, la loi, la règle de toute morale, c'est *la ressemblance de l'homme à Dieu*, c'est-à-dire le retour du nombre à sa racine, à l'unité; et la vertu est une harmonie. De là la politique des pythagoriciens : elle est fondée sur un rapport, celui de l'égalité, qui donne pour principe la loi du talion (1); et la justice est un nombre carré.

Ce que nous savons des opinions des pythagoriciens sur les facultés de l'âme, leurs effets et leurs rapports réciproques, est trop incomplet et trop contradictoire pour qu'on puisse en former un corps de doctrine. On sait qu'ils plaçaient l'intelligence dans le cerveau, et les appétits et la volonté dans le cœur. Les âmes des hommes et des animaux sont impérissables, ainsi que l'âme du monde, le feu central dont elles émanent. L'âme étant, comme le corps, un nombre qui subsiste par lui-même, passe, après la mort de l'homme, dans le corps, soit d'un autre homme, soit d'un animal où le hasard la porte. Elle préexistait aussi, et, depuis le commencement du monde, elle habitait des corps hu-

(1) La rétribution égale et réciproque.

mains et animaux. Tel est l'exposé qu'Aristote fait de la métempsycose de Pythagore, qu'il faut bien distinguer de celle des Égyptiens, qui était un symbole astronomique de l'immortalité de l'âme, et de celle que les nouveaux platoniciens adoptèrent dans la suite.

Comme, dans les fragments qui nous restent de l'école italique, il est difficile de bien distinguer l'œuvre du maître de celle des disciples, nous avons été forcés, dans cet aperçu, d'attribuer d'une manière collective à tous les philosophes qui la composent, les opinions que chacun d'eux a successivement mises au jour, mais qui certainement n'ont été que le développement des principes enseignés par Pythagore lui-même dans l'institution qu'il avait fondée à Crotone. C'était une association secrète, académique et politique, on pourrait même dire une sorte d'ordre monastique, dont le but était la culture des sciences et la pratique des vertus morales, mais dans laquelle Pythagore introduisit des pratiques, des exercices, et un genre de vie extraordinaire; il y fut conduit sans doute par l'exemple des castes sacerdotales et des institutions mystérieuses, avec lesquelles il avait longtemps communiqué, ou plutôt par la crainte que pouvait lui inspirer l'aveugle résistance des superstitions populaires. Il paraît cependant que, malgré ces précautions, l'influence politique qu'exercèrent les pythagoriciens éleva contre eux l'esprit de faction : Pythagore et ses principaux amis furent massacrés dans une émeute excitée par deux démagogues de Crotone (1). Nous verrons plus d'une

(1) La vie de Pythagore a été écrite par deux philosophes, Jamblique et Porphyre, dont nous parlerons dans la suite : ils ont recueilli toutes les

fois, dans la suite de cette histoire, chaque progrès important de la philosophie payé du sang de son auteur.

Les pythagoriciens les plus célèbres sont Téléauge et Mnésarque, fils de Pythagore, et Alcméon, de Crotone, son gendre et son successeur, selon Jamblique; Epicharme, de Cos, le comique, que l'on appelle aussi le Mégarien et le Sicilien, à cause des lieux où il habita; Timée, de Locres : l'ouvrage qu'on attribue à ce dernier n'est qu'un extrait du Timée de Platon; Ocellus, de Lucanie : l'ouvrage que nous possédons sous le nom de ce philosophe a peut-être été composé après J.-C.; cependant quelques savants d'un mérite distingué en soutiennent l'authenticité. A une époque postérieure, on trouve Archytas, de Tarente, l'un des hommes les plus marquants de sa patrie, où il remplit d'importantes fonctions : on cite ses découvertes en géométrie et en mécanique ; il existe de ses ouvrages quelques fragments peut-être apocryphes; enfin son disciple Philolaus, qui composa le premier traité de son école qui ait été écrit, et devint célèbre par son système astronomique.

ÉCOLE D'ÉLÉE (1).

L'influence que l'institut fondé par Pythagore exerça sur les philosophes de son siècle et sur ceux des

fables que l'admiration et l'enthousiasme avaient inventées sur cet homme vraiment extraordinaire.

(1) Pour l'appréciation de cette école, nous nous sommes servis du beau travail de M. Cousin sur Xénophane et Zénon d'Elée, imprimé dans ses Nouveaux Fragments philosophiques, et dont nous ne saurions trop recommander la lecture.

siècles postérieurs fut immense. Elle se fait remarquer d'une manière bien sensible dans une école fondée, en 536, à Éléa ou Vélia, dans la Grande-Grèce, par l'Ionien XÉNOPHANE, de Colophon. Né à la 40ᵉ olympiade (617 ans avant J.-C.), il passa la plus grande partie de sa longue carrière dans l'Asie Mineure. Lorsque sa patrie tomba sous le joug des Perses, il se retira en Sicile, dont il parcourait, dit-on, les différentes villes, récitant ses vers et vivant du métier de rhapsode. Il n'avait pas moins de quatre-vingts ans lorsqu'il vint s'établir à Élée, colonie récemment fondée, dont les habitants, échappés aux désastres de toutes les autres colonies de l'Asie Mineure, offraient un asile à ceux de leurs compatriotes qui fuyaient le spectacle de la servitude et de la corruption de leur pays. Il y vécut encore une vingtaine d'années, si l'on en croit les témoignages des écrivains de l'antiquité, qui attestent qu'il vécut au moins un siècle.

Fondateur d'une école destinée à porter si haut l'idéalisme pythagoricien, Xénophane, Ionien de sang et d'habitude, arrivé très-tard à Élée, présente, dans son système, deux esprits bien opposés; ils attestent les deux antécédents à travers lesquels il a passé, et dont il forme le point de réunion. Ce mélange de deux systèmes si différents, cette alliance des contraires, est un des faits les plus intéressants et des plus propres à faire connaître le développement graduel et la marche progressive de la raison philosophique. Ainsi, d'abord sa physique et sa cosmologie sont empruntées à la physique ionienne; comme les Ioniens, il s'arrête à l'apparence sensible; c'est la terre, et non le soleil,

qui est le centre du monde; on retrouve, dans sa physique, l'*eau* de Thalès, l'*air* d'Anaximène, le *feu* d'Héraclite : le point de départ, la route et le but, la méthode et les résultats, tout est emprunté aux sens et à la matière.

Mais l'influence du pythagorisme se fait bientôt sentir dans une *théologie* qui nous montre à découvert le plus pur et le plus noble théisme, c'est-à-dire une doctrine qui ne se trouvait alors que chez les pythagoriciens de la Grande-Grèce. Cependant, tout en profitant de l'esprit nouveau qu'il rencontra sur les côtes d'Italie, Xénophane resta fidèle à l'esprit de liberté qui caractérisait les Ioniens. En effet, au lieu de poser simplement des dogmes, comme aurait fait un pythagoricien ordinaire, si toutefois il eût osé enfreindre le secret prescrit aux membres de l'institut pythagorique, au lieu de prononcer des sentences et presque des oracles, et de parler par symboles, Xénophane raisonna.

Aristote et Théophraste nous ont conservé le corps de l'argumentation par laquelle il démontrait que Dieu n'a pas eu de commencement et n'a pas pu naître. Dans un autre fragment qui nous a été pareillement conservé, il déduisait l'unité de Dieu de sa toute-puissance et de sa toute-bonté. Là se trouve la première tentative qui ait été faite de porter la dialectique jusque dans les qualités essentielles de Dieu, de soumettre ces qualités à une dépendance réciproque, et d'en former une théorie.

Voilà donc, dès les premiers jours de la philosophie grecque, Dieu conçu et établi comme souverainement puissant, souverainement bon, et par cela même

comme essentiellement un.: ce n'est plus seulement la cause et la substance de toutes choses, comme nous l'avions vu précédemment, c'est la cause et la substance sous un point de vue plus intellectuel; c'est la sagesse et la bonté, c'est déjà un Dieu moral.

L'école ionienne et l'école pythagoricienne ont introduit dans la philosophie grecque les deux éléments fondamentaux de toute philosophie : la physique et la théologie, l'idée du monde et celle de Dieu. Les deux termes extrêmes de toute spéculation étant ainsi donnés, il ne reste plus qu'à trouver leur rapport : or la solution qui se présente d'abord à l'esprit humain, préoccupé qu'il est nécessairement de l'idée de l'unité, c'est d'absorber l'un des termes dans l'autre, d'identifier le monde avec Dieu, ou Dieu avec le monde, et par là de trancher le nœud au lieu de le résoudre. L'école ionienne, appliquant l'idée d'unité au monde, était tombée dans le panthéisme; les philosophes pythagoriciens, idéalisant tout, et parlant de principes invisibles, absorbaient le monde dans cette unité absolue et idéale, à laquelle ils ramenaient toutes choses. Xénophane, Ionien et Italien à la fois, qui participa de ces deux philosophies, les combina-t-il de manière à les fondre ensemble, et à les tempérer l'une par l'autre dans le sein d'un sage éclectisme? Releva-t-il le panthéisme en le rattachant au théisme, comme l'effet à la cause, et vivifia-t-il le théisme en en tirant le panthéisme, comme du sein de la cause sort et se développe la série indéfinie des effets? Devança-t-il ainsi l'ordre des temps et de son siècle? Non; personne ne devance son siècle, chacun fait son rôle, et Xénophane

n'a pas dérobé à Platon celui qui avait été assigné à ce grand homme, à son siècle, à Athènes. Xénophane, combinant deux idées opposées, en composa un système parfaitement bien caractérisé par Aristote, comme un système indécis, où le théisme et le panthéisme coexistent d'une manière un peu confuse, mais avec une prédominance de l'élément pythagoricien et théiste, qui, s'accroissant et se développant entre les mains de ses successeurs, a fini par absorber l'élément panthéiste et ionien dans une unité absolue et un idéalisme exclusif.

PARMÉNIDE fut exclusivement Dorien, théiste, idéaliste, unitaire. Après avoir fait, dans son poëme *sur la nature*, la distinction du monde de l'apparence et du monde de la raison, il en déduisit deux espèces de connaissances, dont l'une est produite par nos sens, et l'autre par notre raison : la première nous montre partout la pluralité, le multiple, le variable, le contingent; la seconde nous élève à l'unité, au simple, au nécessaire, à l'absolu. Dans son poëme, Parménide part de l'idée de l'être pur, qu'il identifie avec la pensée et la connaissance, et il conclut que le non-être ne saurait être possible; que toute chose existante est une et identique; qu'ainsi ce qui existe n'a point de commencement, qu'il est invariable, indivisible, qu'il remplit l'espace tout entier, et que par conséquent tout changement, tout mouvement, est une pure apparence. Tel est le système idéaliste auquel aboutit l'école d'Élée, et que MÉLISSUS, de Samos, développa avec beaucoup de profondeur. Parvenu au sommet, et pour ainsi dire sur le trône de l'abstraction, l'idéalisme systé-

matique des Éléates devait nécessairement paraître bizarre et absurde au plus grand nombre. L'unité absolue n'excluait pas seulement tout ce qui n'est pas elle, elle excluait pareillement, en elle-même, toute différence, toute distinction, tout rapport d'elle-même à elle-même. C'était une substance sans cause, et par conséquent une substance vaine, puisqu'elle était dépourvue de l'attribut essentiel qui constitue la substance. Les objections les plus graves accusaient l'absurdité d'un pareil système.

ZÉNON fut le soldat et le martyr de l'école qui avait eu pour fondateur Xénophane, et pour législateur Parménide. Il naquit à Elée, vers la 69ᵉ olympiade (504 ans avant J.-C.), et passa la première partie de sa vie dans l'étude de la philosophie de Parménide, son maître et son ami. Tous les auteurs s'accordent sur son ardent patriotisme. C'était l'époque de l'affranchissement de la Grèce et de l'élan général vers la liberté et l'indépendance. De toutes parts on travaillait à secouer le joug des Perses, à se donner des institutions plus libres. Elée s'adressa à ses philosophes pour fixer sa constitution et ses lois. Zénon, satisfait d'avoir contribué à donner à sa patrie des institutions sages, n'y voulut pas avoir d'autre pouvoir que celui de ses vertus et de ses talents. Il menait une vie modeste et retirée, lorsque Elée étant tombée sous le joug d'un tyran, nommé par quelques historiens Néarque, et par d'autres Démylos, il s'arracha à ses études philosophiques pour défendre les institutions de la patrie. Ses généreux efforts ne furent point couronnés de succès;

il fut pris et périt dans un supplice horrible, qu'il subit avec un courage héroïque (1).

Zénon avait fait avec Parménide, en 460, un voyage à Athènes, pour défendre les doctrines de son école contre les attaques de l'empirisme ionien, tout-puissant alors dans cette ville. Chargé de soutenir la discussion, Zénon, au lieu de rester sur les hauteurs de l'idéalisme, descendit sur le terrain même de l'empirisme; et, tournant contre ses adversaires leurs propres objections, les força de convenir qu'il n'est pas plus aisé d'expliquer tout par la pluralité que par la seule unité : « Vous prétendez, leur dit-il, qu'il n'existe que ce que les sens vous attestent, qu'ainsi la pluralité seule existe, et vous triomphez dans l'énumération des différences que vous opposez à la doctrine de l'unité absolue; vous triomphez surtout du mouvement universel que vous opposez à l'immobilité absolue, qui résulte de l'unité absolue de Parménide : eh bien, je vous prends par vos propres arguments, et je vous démontre que si tout diffère, comme vous le pensez, par cela même tout se ressemble, et que si tout se meut, tout est en repos; qu'ainsi votre système même vous pousse à des conséquences opposées à votre propre système. L'empirisme est donc condamné à la contradiction, et à une contradiction perpétuelle. Cette contradiction est votre monde, le monde de la pluralité et de l'apparence, que les sens vous attestent et que l'opinion vulgaire admet.

(1) Diogène-Laërce rapporte, d'après Hermippus, que Zénon fut jeté dans un mortier et pilé. Plutarque raconte aussi qu'avant de mourir, il se coupa la langue avec les dents et la cracha à la figure du tyran.

Il ne faut croire qu'à la raison, non aux sens et à l'opinion : or la raison condamne la pluralité à l'extravagance; donc la pluralité n'existe point. » Cette polémique d'un genre tout nouveau déconcerta les partisans de la philosophie ionienne, excita une vive curiosité et un haut intérêt pour les doctrines italiques; ainsi fut déposé dans la capitale de la civilisation grecque, avec un élément nouveau et une nouvelle donnée philosophique, le germe fécond d'un développement supérieur. Zénon, avec sa dialectique subtile et audacieuse, apparut aux Athéniens comme une sorte de Palamède en fait de discussion philosophique (1).

Le titre principal auquel est attaché le nom de ce philosophe, c'est l'invention de la DIALECTIQUE : et nous ne parlerons pas ici de la dialectique qu'on trouvait déjà dans les essais de Xénophane, et qui n'a pas manqué non plus à Parménide; nous voulons parler de la dialectique considérée comme un art, avec ses formes, avec l'appareil et l'autorité d'une méthode positive. C'est un point sur lequel tous les auteurs sont d'accord : les quatre démonstrations logiques de Zénon contre le mouvement, et en particulier le fameux argument dit l'*Achille* (2), ont puissamment contribué à sa célébrité. La lutte entre l'empirisme ionien et l'idéalisme

(1) Platon, *Phéd.*, trad. de M. Cousin, t. VI, pag. 85.

(2) Bayle (art. Zénon) a reproduit et développé ces divers arguments et en a tiré la conclusion que Zénon était un sceptique universel. C'est aussi l'opinion d'un grand nombre d'auteurs. On s'est mépris sur le but et les intentions du philosophe d'Elée. On n'a pas vu que ses objections contre le mouvement n'avaient pour but que de convaincre d'absurdité la divisibilité infinie de la matière, et de montrer qu'en adoptant ce système, on arrivait nécessairement à la négation du mouvement.

éléatique dura près d'un siècle : l'école d'Élée, avec sa dialectique, confondait aisément l'empirisme ionien et le poussait à la contradiction et à l'absurde, en lui prouvant que, soit dans le monde extérieur, soit dans la conscience, la variété n'est possible et n'est concevable qu'à la condition de l'unité. En même temps le bon sens de l'empirisme ionien faisait aisément justice de l'unité éléatique, qui, existant seule, sans aucun dualisme, et par conséquent sans pensée, car toute pensée suppose au moins la dualité du sujet et de l'objet, se réduisait à une existence absolue, qui ressemblait au néant de l'existence.

ÉCOLES MIXTES.

Quelques esprits supérieurs, dans les deux partis, avaient en vain essayé de terminer cette lutte, en empruntant quelque chose à l'un et à l'autre système.

A leur tête est l'illustre Anaxagore, de Clazomène en Ionie, qui vint, à quarante ans, s'établir à Athènes (486 ans avant J.-C.). Rien n'a plus contribué à sa célébrité que sa doctrine d'une intelligence suprême, d'un esprit ordonnateur du monde; résultat auquel il fut conduit par une plus profonde observation de la nature et de l'ordre qu'elle présente, par ses réflexions sur l'insuffisance de tous les systèmes tirés uniquement de l'ordre naturel, et peut-être aussi, selon Tennemann et le professeur Carus, par les révélations mystiques de son compatriote Hermotime, personnage singulier, sur lequel les anciens rapportent beaucoup de fables (1),

(1) Pline l'ancien raconte (*Hist. nat.*, t. VII, cap. 58) que l'âme d'Her-

mais qui paraît avoir été initié aux doctrines des pythagoriciens. Anaxagore, en effet, a de commun avec ces philosophes la notion d'un Dieu, premier principe et cause de l'univers; mais ce qui assure plus particulièrement à ce grand homme une place honorable dans l'histoire de la philosophie, c'est le soin avec lequel il sut séparer et détacher avec précision et clarté l'idée de cette intelligence ordonnatrice, trop souvent identifiée jusqu'alors avec les phénomènes du monde. La notion d'un Dieu est inhérente à l'esprit humain; on se tromperait donc grossièrement en considérant Anaxagore comme l'auteur du théisme : le théisme est aussi ancien que l'humanité, et nous avons déjà vu dans Xénophane la conception nette et précise de l'unité et de la toute-puissance de Dieu. Mais en donnant au théisme son vrai caractère, et en lui prêtant l'appui d'une démonstration logique, le philosophe de Clazomène fit faire un pas de plus à la philosophie : le premier il enseigna clairement et d'une manière expresse que les phéno-

motime quittait souvent son corps pour errer au loin et découvrir des choses qui ne pouvaient être connues que de ceux qui étaient présents sur les lieux, pendant que son corps restait comme privé de vie, jusqu'à ce qu'enfin ses ennemis, appelés *Cantharides*, l'assassinèrent et enlevèrent à son âme l'habitation où elle allait revenir. D'autres auteurs répètent le même récit.

Si l'on voulait, dit à ce sujet M. de Gérando, considérer le fond de ce récit comme un fait historique, en le rapprochant de ceux que nous a conservés l'antiquité sur plusieurs thaumaturges, sur les hommes auxquels on a attribué un pouvoir de divination, en remarquant que ceux-ci nous sont également représentés dans un état d'anéantissement et de sommeil lorsqu'ils reçoivent l'inspiration, on pourrait trouver dans ces singulières descriptions quelque chose d'analogue aux phénomènes de somnambulisme, qui, dans ces derniers temps, sont devenus l'objet de l'attention publique, et qui, quelque opinion que l'on se forme du système de lois auxquelles on peut les rapporter, méritent certainement l'attention des observateurs.

mènes de l'univers sont étroitement liés entre eux, qu'ils forment un ensemble, un tout; que l'ordre est la grande chaîne qui unit leurs parties, la loi suprême qui les gouverne; que ce système universel, dans l'unité qui le constitue, suppose un ordonnateur unique, et par conséquent une intelligence qui le connaît, le dispose et le réalise.

Si cette notion raisonnée de l'Être suprême rappelait, en les perfectionnant, les idées des philosophes de l'école italique, Anaxagore se rapprochait des Ioniens par sa physique et sa cosmogonie. D'après ce principe qu'il leur empruntait, *que rien ne vient de rien*, il admettait l'existence de la matière à l'état de chaos, donnée primitivement, et dont les parties constitutives, qu'il appelait homœoméries, ne peuvent être décomposées; et c'était par l'arrangement et la séparation de ces particules qu'il expliquait les phénomènes du monde physique : mais ce chaos, environné d'air et d'éther, avait été animé par l'intelligence suprême, cause première du mouvement. Au reste, Anaxagore fut toujours plus attaché à l'étude de la physique qu'à celle de la métaphysique; et Platon lui reproche avec raison l'inconséquence dans laquelle il était tombé, lorsqu'il cherchait à expliquer par des causes purement physiques l'origine des plantes et des animaux, et même aussi les phénomènes célestes. C'est ce qui attira le reproche d'athéisme au plus religieux des philosophes anciens.

Malgré l'injustice et le peu de fondement d'une pareille accusation, qui lui fut intentée à la fois par la superstition et par la politique, ses ennemis triom-

phèrent : l'ami de Périclès fut banni d'Athènes, et alla mourir à Lampsaque. Il avait refusé son culte aux fables de l'astrologie, et commis le crime de dire que les astres ne sont pas des dieux.

DIOGÈNE d'Apollonie et ARCHÉLAUS de Milet, qui vivaient à Athènes à la même époque, ne pouvaient manquer de subir l'influence du génie d'Anaxagore. La notion d'un Dieu unique apparaissant sur le théâtre le plus brillant du polythéisme, avait dû faire sur les esprits supérieurs une impression profonde. Cependant elle resta longtemps en dehors des idées pratiques, et les premiers philosophes qui l'adoptèrent n'en comprirent pas de suite la portée et le véritable sens. C'est ainsi que Diogène, considérant l'air comme un élément fondamental, lui attribuait une force divine, réunissant ainsi par un syncrétisme peu judiceux le principe d'Anaximène et celui d'Anaxagore : telle était aussi, à peu de chose près, et exprimée d'une manière plus obscure, l'opinion d'Archélaüs, qui avait reçu des leçons d'Anaxagore lui-même.

On trouve encore une tendance plus prononcée à fondre ensemble les divers systèmes antérieurs, dans le pythagoricien EMPÉDOCLE d'Agrigente, philosophe distingué par son talent pour la poésie philosophique (1), et ses connaissances en histoire naturelle et en médecine. On sait qu'il trouva la mort dans le cratère de l'Etna, victime du même esprit d'observation et de curiosité qui plus tard fit périr Pline l'ancien aux pieds du

(1) Un grand nombre d'auteurs le regardent comme l'auteur des *Vers dorés*, attribués à Pythagore.

Vésuve (1). Voici quels étaient les principaux points de sa doctrine, qu'il avait déposée dans un poëme didactique dont il nous reste plusieurs fragments. Il reconnaît quatre éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu : ces éléments ne sont pas simples (en ceci il se rapproche d'Anaxagore), et c'est le feu, comme agent de la production, qui joue le pricipal rôle. *L'amour* et la *discorde*, expressions poétiques par lesquelles il désignait l'attraction et la répulsion, sont les deux forces qui président à la dissolution des parcelles primitives dont ces quatre éléments sont composés. Au reste, il considère le monde tout entier comme divin. Il rentrera un jour dans le chaos. Il distingue un *monde sensible*, et un *monde intelligible*, type du premier; idée déjà exprimée par Parménide, et qui devint entre les mains de Platon le principe d'une théorie profonde. Il cherche dans le feu, à la manière des Ioniens, le principe de la vie, tout en reconnaissant avec les pythagoriciens un Être divin qui pénètre tout l'univers. De cet Être supérieur proviennent aussi les démons qui habitent successivement les corps, et à la nature desquels appartient l'âme humaine. Il paraît avoir essayé aussi une théorie des sensations : Le même, dit-il, ne pouvant être aperçu que par le même, à chacun de nos sens est attaché un élément particulier; le feu est aperçu par le feu, c'est la vue; l'air par l'air, c'est l'ouïe : en un mot la *discorde* est aperçue par la *discorde*, et *l'amour* par *l'amour*; c'est-

(1) On connaît les vers d'Horace qui prêtent à Empédocle un motif bien moins philosophique, le désir de se faire passer pour un dieu :

. . . . Deus immortalis haberi
Dùm cupit Empedocles, ardentem frigidus Etnam
Insiluit.

à-dire, sans doute, à nos organes appartient la connaissance du monde sensible, et à notre raison celle du monde intelligible. L'âme a son siége principal dans le sang.

Si l'on ajoute foi aux détails rapportés par les écrivains anciens, le philosophe d'Agrigente aurait été livré à un enthousiasme habituel, et ses disciples en auraient fait une espèce de thaumaturge. Il y a quelque chose de singulier dans le contraste qui s'offre entre l'exaltation de son esprit et les idées qu'il s'était formées sur les lois de la nature. Ce contraste s'explique par le syncrétisme dont sa doctrine était empreinte : il avait suivi à la fois Pythagore, Héraclite, l'école d'Ionie; il avait mêlé leurs hypothèses, et n'était pas toujours parvenu à les concilier heureusement.

SOPHISTES.

Il était, au reste, devenu assez difficile d'admettre concurremment deux doctrines si exclusives; les essais faits pour les réunir ne paraissaient guère satisfaisants; et au lieu d'insister plus longtemps sur une fusion impossible entre deux doctrines qui, rejetant d'une manière absolue, l'une le témoignage des sens, et l'autre celui de la raison, se combattaient mutuellement par des arguments auxquels il n'était pas aisé de répondre, il était assez naturel qu'il se rencontrât des hommes qui prissent au mot l'un et l'autre système dans leur partie réfutative, et refusassent toute espèce de certitude au témoignage des sens, comme à celui de la raison. « Si la sensibilité est la mesure de toutes choses,

comme on le prétend dans l'école ionienne, il s'ensuit, dirent-ils, que rien n'est certain, attendu que pour les sens tout est variable, tout est dans une métamorphose perpétuelle, et que, selon les circonstances ou l'état de la sensibilité, ce qui paraissait vrai hier paraît faux aujourd'hui, au même titre et avec la même autorité. Et si, selon l'école d'Élée, on admet l'unité sans aucune variété, il est clair que tout est dans tout, que tout se ressemble, et qu'on peut dire de la même chose qu'elle est vraie et fausse tout ensemble; et de même pour le bien et le mal, et pour toutes choses. » Tel fut le scepticisme universel qui devint le fond de l'enseignement des sophistes.

Athènes était alors au plus haut point de sa puissance et de sa gloire. C'était l'époque où brillaient dans tout leur éclat les Sophocle, les Euripide, les Thucydide, les Phidias, et tous ces hommes illustres qui ont immortalisé le siècle de Périclès.

Mais, au milieu des signes extérieurs de la prospérité, des germes de destruction s'étaient introduits au sein de cette ville fameuse, qui avait été si longtemps, selon l'expression de Platon, *le grand Prytanée de la Grèce*. Les richesses et les succès avaient engendré le luxe, dont les effets avaient été d'ébranler les institutions de la république et de corrompre les mœurs. Athènes passait tout-à-coup des excès d'une démocratie illimitée, à une tyrannie qui en était le résultat inévitable. L'éloquence n'était plus que l'art de flatter les passions populaires, qu'un secours pour l'ambition et l'intrigue. La philosophie, telle que l'avaient conçue les Thalès, les Xénophane et les Anaxagore, se prêtait peu à un

but intéressé et pratique. Ces lointains pèlerinages, ces méditations solitaires, ces longues investigations qui avaient formé les premiers Sages, offraient peu d'attraits à des hommes qui ne recherchaient dans l'art oratoire qu'un instrument, dans l'étude des sciences qu'un moyen de succès, dans la philosophie enfin, que la connaissance des procédés les plus prompts et les plus sûrs pour captiver la raison, et la séduire par de brillants sophismes.

Alors se présentèrent des hommes qui firent profession de tout enseigner sans travail et sans peine. Transportée de l'Ionie et de la Grande-Grèce dans la capitale de l'Attique, la philosophie perdit entre leurs mains son auguste caractère : elle ne fut plus l'art de découvrir la vérité, mais celui de prêter à l'erreur les couleurs de la vérité, suivant l'intérêt du moment. Ce qui caractérise avant tout les sophistes, c'est l'absence de tout principe fixe et positif : sortis des écoles philosophiques contemporaines, ils avaient été uniquement frappés de leurs contradictions, et n'en avaient rapporté qu'un esprit d'incertitude et de doute, qu'ils s'efforcèrent de rendre général, et dont ils retirèrent pour eux-mêmes de très-grands avantages.

Gorgias de Léontium, disciple d'Empédocle, soutenait qu'il n'y a rien de réel, rien qui puisse être connu ni transmis à l'aide des mots. Il obtint une grande célébrité comme rhéteur. Suivant Diodore de Sicile, on admirait l'éclat de son style; les jeunes gens accouraient de toutes les villes pour acheter à un prix très-élevé la faveur de l'entendre; lorsqu'il fut envoyé comme ambassadeur à Athènes, pendant la guerre du

Péloponèse, toute la ville se précipitait à sa suite. Le premier il introduisit dans les assemblées publiques, au théâtre, cet exercice qui consistait à proposer des sujets de dispute et à les traiter sur-le-champ.

PROTAGORAS d'Abdère, disciple de Démocrite, acquit une célébrité plus grande encore. Voici, selon Sextus Empiricus, quelle était la doctrine qu'il professait : « *L'homme est la mesure de toutes choses;* c'est le *criterium* qui apprécie la réalité des êtres en tant qu'ils existent, du néant en tant qu'il n'existe pas. Protagoras n'admet donc que ce qui se montre aux yeux de chacun; tel est à ses yeux le principe général des connaissances. » Il ajoutait que toute manière de voir a son contraire, et qu'il y a autant de vérité d'une part que de l'autre; que par conséquent l'on ne peut disputer sur rien. Au reste, il cherchait moins à ériger ces propositions en doctrine théorique qu'à s'en servir dans la pratique comme d'un instrument pour l'exercice de cet art auquel il se livrait, et dont la souplesse devait se prêter à embrasser indifféremment toutes les causes. Il s'éleva beaucoup au-dessus des sophistes qui parcouraient alors les villes de la Grèce, non-seulement par son talent, mais aussi par le caractère sérieux de son langage, par la vigueur de son argumentation et par ses vues sur la théorie de la connaissance humaine. Les autres sophistes adoptaient indifféremment toutes les opinions. Protagoras essayait de prouver que chacune d'elles a des fondements légitimes.

Sextus le met au nombre des athées : il est probable qu'il rejetait seulement les traditions mythologiques reçues du vulgaire. Il avait composé sur les dieux un

ouvrage dans lequel il réfutait la plupart des traditions reçues à ce sujet chez les Grecs. Il s'exprimait en ces termes : « Quant aux dieux, je ne puis dire qu'ils existent, ni ce qu'ils sont; beaucoup de choses m'en empêchent. » Les Athéniens l'ayant pour ce motif condamné à mort, il prit la fuite et périt dans un naufrage.

Les sophistes les plus célèbres, après les deux que nous venons de citer, furent Prodicus de Céos, qui s'attachait essentiellement, d'après ce que nous apprend Platon, à définir les termes : il faisait dériver la religion du sentiment de la reconnaissance, et déclamait à merveille sur la vertu, sans la pratiquer; Diagoras de Mélos, qui reçut le nom d'athée, et dont pour ce sujet la tête fut mise à prix : il s'élevait en général contre les doctrines religieuses et principalement contre celles que l'on enseignait dans les mystères; Critias, sophiste et poëte, qui figura au nombre des trente tyrans; Hippias d'Élis, discoureur hardi et orgueilleux, qui prétendait à un savoir universel : il soutenait que les lois n'ont été imaginées que par les hommes faibles et pusillanimes, et que l'homme doué de quelque générosité doit secouer, quand il le peut, leur joug intolérable; opinion professée aussi par Calliclès, Théramène, Polus, Euthydème : les uns et les autres enseignaient que le juste et l'injuste sont des inventions de la politique.

L'arme favorite des sophistes, l'arme qu'ils maniaient avec tant de dextérité, la dialectique, n'était point celle dont Zénon d'Élée avait donné l'exemple, lorsque, pour mieux établir les bases de sa doctrine, il se

plaçait habilement dans le cœur même du système opposé au sien pour en faire ressortir les conséquences absurdes : chez eux l'argumentation n'était qu'un jeu frivole, une controverse captieuse, qui n'avait pour objet ni l'établissement d'un principe, ni la preuve d'une vérité.

Ils dégradaient la raison humaine en la contraignant à dessein de s'exercer à soutenir alternativement la vérité et le mensonge, et en affectant une égale indifférence pour l'une et pour l'autre.

L'apparition des sophistes, leurs maximes corruptrices, leur scepticisme frivole, s'expliquent naturellement par la situation où les esprits se trouvaient, après la lutte animée qui avait eu lieu entre les diverses écoles philosophiques, par la désorganisation qui commençait à s'introduire dans les républiques de la Grèce, et que leur influence accéléra d'une manière déplorable. Ils sont eux-mêmes l'expression parfaite de cette société brillante, mais dépravée, qui avait mis tant d'ardeur à suivre leurs leçons, et d'empressement à adopter leurs principes. Il serait cependant injuste de méconnaître les services qu'ils rendirent, du moins indirectement, à la philosophie. Par eux, la culture intellectuelle devint plus générale; la langue et la littérature parvinrent à un plus haut degré de perfection; la philosophie, jusqu'alors renfermée dans le cercle étroit des communications confidentielles, avec un petit nombre d'adeptes, fut portée en plein jour et devint le sujet de discussions publiques. Enfin, par les écarts mêmes auxquels ils s'abandonnèrent, ils préparèrent Socrate; et ce grand homme, tout en restaurant la science auguste qu'ils

avaient profanée, ne dédaigna point de s'emparer de quelques-uns des avantages qu'ils lui avaient offerts. Ils rendirent, en un mot, des services analogues à ceux qu'ont rendus les sceptiques à toutes les époques; ils imposèrent la nécessité de reconstruire sur des fondements nouveaux l'édifice qu'ils avaient renversé, et qui, élevé trop à la hâte, manquait de solidité.

DEUXIÈME ÉPOQUE. — Depuis SOCRATE (470 ans av. J.-C.), jusqu'à la fin de la lutte entre l'ACADÉMIE ET LE PORTIQUE (80 ans avant J.-C.).

Direction de la philosophie vers l'étude des facultés de l'homme.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL.

SYSTÈMES PARTIELS SORTIS DE L'ÉCOLE DE SOCRATE.

DISCIPLES DE SOCRATE.	av. J.-C.	CYNIQUES.	av. J.-C.
Xénophon.	m. 360	Antisthène.	fl. v. 380
Eschine.	fl. v. 390	Diogène de Sinope.	m. 324
Simon.	fl. v. 390	Cratès.	fl. 340
Cébès.	fl. v. 390	Onésicrite.	
		Ménédème.	fl. v. 340
		Ménippe.	
CYRÉNAIQUES.		**MÉGARIQUES.**	
Aristippe.	fl. 380	Euclide de Mégare.	fl. v. 400
Aristippe *Métrodidacte.*	fl. 320	Eubulide.	fl. 380
Théodore de Cyrène.	fl. v. 300	Diodore.	fl. 300
Bion.	fl. v. 260	Philon.	fl. 300
Evhemère.	fl. v. 290	Stilpon.	fl. v. 300
Hégésias.	fl. v. 300	Clinomaque.	
Annicéris.		Euphantus.	
ÉCOLE D'ÉLIS.		**ÉCOLE D'ÉRÉTRIE.**	
Phédon d'Elis.	fl. 350	Ménédème.	fl. 350
SCEPTIQUES.			
Pyrrhon.	m. v. 388	Timon.	fl. v. 272

SYSTÈMES PLUS DÉVELOPPÉS.

ÉCOLE ACADÉMIQUE.

	av. J.-C.
Platon d'Athènes.	m. 348
Speusippe.	m. 339
Xénocrate.	m. 314
Polémon.	fl. 314
Cratès.	fl. 313
Crantor.	fl. v. 313

ÉPICURIENS.

Epicure.	m. 270
Métrodore.	fl. v. 260
Timocrate.	fl. v. 260
Colotès.	fl. v. 260
Polyeneus.	fl. v. 260
Léonteus.	
Hermachus.	fl. 270
Polystrate.	
Apollodore.	
Zénon de Sidon.	
Diogène de Tarse.	
Diogène de Séleucie.	
Phèdre.	
Philodème de Gadara.	fl. v. 80

ÉCOLE PÉRIPATÉTICIENNE.

	av. J.-C.
Aristote.	m. 322
Théophraste.	m. 288
Eudème.	
Dicéarque.	fl. v. 320
Aristoxène.	fl. v. 320
Héraclide de Pont.	
Straton de Lampsaque.	m. 269
Démétrius de Phalère.	fl. 330
Jérôme de Rhodes.	v. 268
Ariston de Chio.	fl. 260
Critolaüs.	fl. v. 155
Diodore de Tyr.	fl. v. 150

STOICIENS.

Zénon de Cittium.	m. 264
Cléanthe.	fl. 264
Chrysippe.	m. 208
Zénon de Tarse.	fl. 212
Diogène de Babylone.	fl. 155
Antipater.	146
Panætius	fl. 115
Posidonius.	m. 50

SCEPTICISME.

NOUVELLE ACADÉMIE.

Arcésilas.	m. en 241
Lacydes.	fl. v. 250
Evandre.	fl. v. 200
Télécles.	fl. v. 200
Hégésinus.	fl. v. 200
Carnéade.	m. 130
Clitomaque.	m. 170

ÉCOLE EMPIRIQUE.

Ænésimède.	fl. v. 60
Favorinus d'Arles.	
Agrippa.	
Ménodote.	
Sextus Empiricus.	v. 160 ap. J.-C.
Saturnius.	v. 200 ap. J.-C,

ÉCOLE MIXTE.

Philon de Larisse.	fl. 106
Antiochus d'Ascalon.	m. 69

SOCRATE.

Il n'est point de spectacle plus digne de notre admiration que celui que présentent la vie et la mort de Socrate. Quelle force d'âme et quel dévoûment héroïque dans cet homme qui, après avoir conçu le projet de réformer les idées et les mœurs de ses contemporains, et de lutter seul pour opérer cette révolution contre l'influence des hommes puissants et respectés qui les

dominaient, consacra à l'accomplissement de cette haute et noble mission tout ce que le ciel lui avait départi de force, de courage et d'intelligence, marcha vers son but avec une constance héroïque, et reçut, sans s'étonner et sans se plaindre, la sentence qui le condamnait à perdre la vie, pour prix de ses généreux efforts! Jamais lutte n'a été engagée, jamais révolution n'a été entreprise avec une conscience plus nette des moyens à employer, des difficultés à vaincre, des dangers à courir.

Socrate était né à Athènes, en 470, d'un pauvre sculpteur nommée Sophronisque et d'une femme sage nommée Phénarète. Les études de sa jeunesse, ses longues et sérieuses méditations sur l'esprit de son temps, lui inspirèrent de bonne heure la périlleuse résolution à laquelle il consacra sa vie entière. A un jugement extraordinaire, à un bon sens admirable, il joignait l'imagination la plus vivre et la plus brillante. Dans les inspirations de sa conscience droite et ferme, il crut entendre la voix de ce Dieu dont l'existence lui était attestée par l'harmonie et l'ordre qui règnent dans l'univers. C'était là ce génie intérieur, ce démon familier, auquel il ne cessa jamais de prêter une oreille attentive, et qui lui donna le moyen de déconcerter les sophistes les plus habiles, d'opposer à leurs arguments captieux une logique sûre et infaillible, et une raison imperturbable; c'était là ce qui le fit triompher du pédantisme des faux savants, des prétentions de la vanité, des prestiges du talent, de l'avidité de l'intérêt privé, des préjugés populaires, obstacles puissants qui paraissaient être à la fois conjurés contre toute espèce de réforme.

Celle qu'il opéra peut être rapportée à trois points principaux : 1° il attaqua dans leurs causes mêmes les erreurs qui avaient obscurci la philosophie des Ioniens et des Eléates, les écarts qui l'avaient égarée ; 2° il ramena l'esprit humain vers l'étude de la conscience, source première de toute vérité; 3° il indiqua une méthode pour le diriger dans cette investigation.

Les philosophes s'étaient jusqu'alors livrés à l'étude des sciences, sans se demander à eux-mêmes quel était le but réel de leurs spéculations. Une curiosité vague et indéfinie semblait seule animer et diriger leurs recherches. Socrate, jugeant que le premier mérite de la science est dans son utilité réelle, opposa aux recherches oiseuses et stériles l'épreuve des résultats pratiques. Les sophistes avaient dégradé la philosophie, en la faisant servir d'instrument à leur ambition, à leur avidité et à leur orgueil : Socrate opposa à cette étroite combinaison des vues intéressées, l'inspiration des sentiments les plus généreux. Quant aux sciences physiques et mathématiques, qu'il avait étudiées avec ardeur à l'école d'Archélaüs de Milet, il voulait qu'on s'y livrât avec précaution, et il proscrivait toutes les théories spéculatives hasardées, qui ne portaient pas sur l'expérience.

En méditant sur les systèmes qu'avait enfantés jusqu'alors la philosophie dogmatique, et l'abus qu'en avaient fait les sophistes, il sentit le besoin de reconstruire entièrement la science sur ses premières bases, et de déterminer un point de départ fixe et certain pour l'investigation de la vérité.

L'inscription : *Connais-toi toi-même*, gravée sur la fa-

çade du temple de Delphes, et primitivement attribuée à Thalès, l'avait vivement frappé. Ce n'était qu'un sage précepte, il en fit une méthode. Les opinions empruntées ne sont point la vraie science; chacun doit la tirer de son propre fond, la conquérir par ses propres forces. La base de la philosophie est donc l'étude de la nature humaine. Cela ne veut pas dire que la philosophie n'a que l'homme pour objet; loin de là, elle tend, comme elle le doit toujours, à la connaissance du système universel des choses, mais elle y tend en partant d'un point fixe, la connaissance de la nature humaine. Telle fut la méthode de Socrate. Elle doit être regardée comme la cause principale, comme le point le plus important de la révolution philosophique dont il est l'auteur; elle fut entre les mains des philosophes qui vinrent après lui d'une fécondité admirable : la gloire de Socrate est de l'avoir mise au monde. Il donna lui-même l'exemple des applications que l'on pouvait en faire à la morale et à la théodicée.

Ses doctrines avaient pour objet la destination, le perfectionnement et les devoirs de l'homme, considéré comme un être raisonnable; il les exposait d'une manière simple et populaire, à mesure que l'occasion s'en présentait, invoquant à l'appui le témoignage du sens moral de l'humanité. Tennemann les résume ainsi : 1° Reconnaître le bien qu'on est tenu de faire, et agir en conséquence de cette vue de la raison, c'est pour l'homme le bonheur le plus précieux et le plus digne emploi de ses facultés. Les moyens qui y conduisent sont la connaissance de soi-même et l'habitude de maîtriser son âme. La sagesse, qu'il assimile souvent à la

prudence ou à la modération, comprend toutes les vertus, comme connaissance essentiellement active; c'est pourquoi il appelait aussi la vertu une science. Avec la prudence, les devoirs de l'homme envers lui-même comprennent la tempérance et le courage. Les devoirs envers autrui sont tous renfermés dans la justice, c'est-à-dire l'accomplissement des lois divines et humaines. On trouve aussi chez Socrate, pour la première fois, l'idée d'un droit ou d'une justice naturelle. 2° La vertu et la vraie félicité humaine, la perfection morale et le bonheur sont inséparablement unis. 3° La religion est un hommage rendu à Dieu par la pratique des bonnes actions, et un effort assidu pour réaliser tout le bien que nos facultés nous permettent de faire. 4° Le Dieu suprême est le premier auteur et le garant de la loi morale; c'est un être rationnel, invisible, qui se revèle par ses effets. Socrate reconnaissait de plus la Providence, doctrine à laquelle se rattachait sa croyance à la divination et à son génie familier; enfin les divers attributs de Dieu, relatifs au sage gouvernement de la nature et à la constitution de l'homme. Il ne croyait pas devoir porter plus loin ses recherches. 5° L'âme est un être divin ou semblable à Dieu. Elle se rapproche de lui par sa raison et par sa force invisible, et par conséquent elle est immortelle.

Ce n'était point par des cours et des leçons régulières, selon la coutume des sophistes, que Socrate développait ses principes. A proprement parler, il n'enseignait pas; il répétait souvent lui-même qu'*il ne savait rien*. A la promenade, aux bains, au théâtre, sur les places publiques, il abordait le magistrat, l'artisan,

le savant, le laboureur, qu'il questionnait d'abord sur des choses indifférentes, mais qu'il amenait peu à peu avec une adresse infinie sur des sujets plus sérieux. Alors, au moyen de cette méthode, qu'il prétendait avoir apprise de sa mère, et qui était une sorte d'*accouchement* intellectuel, il tirait de la conscience de son interlocuteur les principes de sa croyance naturelle, au moyen de procédés vulgaires, par l'induction et l'analogie.

Il avait une autre manière de discuter avec les sophistes : il se rendait aux assemblées réunies pour les entendre; là, il paraissait d'abord partager l'enthousiasme de leurs admirateurs, puis, avec un air de bonhomie, leur adressait quelques questions très-simples, auxquelles il priait qu'on voulût bien répondre, comme pour l'éclairer lui-même : il paraissait se contenter de la réponse qu'on lui avait faite; mais, tout en l'adoptant, il la poussait ou la laissait arriver à des conclusions absurdes, qu'il ne désavouait pas expréssément pour ne pas avoir l'air de mystifier son interlocuteur. C'est à cette ignorance affectée qu'on a donné le nom d'*ironie socratique*. Elle lui était nécessaire pour combattre, en présence d'un peuple spirituel et fin, au milieu d'Athènes, des adversaires doués d'une grande habileté, supérieurs dans l'art de l'éloquence, et accoutumés à tous les genres de succès.

Nous avons dû nous borner à choisir dans la vie de cet homme extraordinaire ce qui pouvait nous servir à montrer l'influence qu'il exerça sur le développement de la raison philosophique, objet spécial de cet ouvrage, par la morale élevée et pure qu'il opposa aux

doctrines subversives des sophistes, et par une méthode qui, devenue la conquête de la philosophie grecque, ne l'abandonna plus, et fut la cause principale des résultats immenses auxquels elle parvint dans la suite. Les autres particularités d'une si belle vie sont assez connues. C'est avec un profond respect, mêlé d'attendrissement, que nous prononçons encore, après plus de vingt siècles, le nom de ce sage qui, après avoir consacré tous les instants de son existence au bonheur de l'humanité, termina par une mort sublime une carrière si bien remplie. Ses paroles, à cette heure suprême, prirent quelque chose d'auguste et de divin. Jamais son enseignement n'avait produit plus d'impression, jamais ses leçons ne s'étaient mieux fait entendre, que pendant son procès, dans le cours de sa captivité, et au moment où il recevait avec un visage calme et serein la coupe empoisonnée qui devait mettre fin à sa destinée (1). Il s'entretenait avec ses amis de l'immortalité de l'âme; Platon notait, pour les transmettre religieusement à la postérité, les derniers accents d'une voix qui lui était si chère, et qui ne devait plus quelques moments après se faire entendre; tous ses disciples faisaient silence autour de lui, et lorsque son cœur généreux eut cessé de battre, aucun d'eux ne douta qu'il ne fût allé recevoir dans un meilleur monde la palme de son glorieux martyre.

Socrate, comme les grands réformateurs de la philosophie, ne fonda pas d'école particulière : ses préceptes, loin de produire cette uniformité d'opinions,

(1) Il but la ciguë, l'an 400 avant J.-C. (première année de la 95e olympiade).

cette espèce de discipline intellectuelle, nécessaires pour constituer une école, avaient au contraire pour but de rendre à leur propre énergie, à leur entière indépendance, tous les esprits formés par ses leçons. Sa méthode d'ailleurs avait une portée trop étendue, s'appliquait à la fois à trop de problèmes importants, pour qu'un système philosophique complet sortît immédiatement de ses leçons. Ses disciples se partagèrent, comme un vaste héritage, les différentes parties de la doctrine de leur maître. Cette espèce de division du travail était le résultat nécessaire de l'esprit d'indépendance que Socrate avait éveillé chez eux. Chacun, selon la tournure de son esprit et la direction de ses idées, s'appliqua à la métaphysique, à la morale, à la logique, jusqu'à ce qu'il se rencontrât un assez vaste génie pour faire marcher de front ces différentes parties de la science philosophique : on sait avec quelle supériorité cette tâche fut remplie par Platon et par Aristote.

Quelques-uns des amis de Socrate, sans prétendre ajouter aux lumières qu'ils avaient puisées dans son commerce, se contentèrent d'abord de conserver le dépôt de ses maximes. De ce nombre furent : Xénophon, le digne apologiste de son maître; Eschine, qui se donna si cordialement à Socrate, n'ayant, disait-il, rien autre chose à lui offrir, qui en fut si bien récompensé, et qui, dans ses dialogues, commenta fidèlement la morale de son instituteur; Criton et Simon, qui composèrent un grand nombre de dialogues socratiques dont nous regrettons la perte; Glaucon, Simmias, Cébès enfin, qu'on regarde comme l'auteur du dialogue connu sous le titre du *Tableau de Cébès*, et qui

est en effet une peinture morale de la vie humaine.

SYSTÈMES PARTIELS

SORTIS DE L'ÉCOLE DE SOCRATE.

Nous trouvons dans les premiers disciples de Socrate qui fondèrent une école philosophique, ANTISTHÈNE et ARISTIPPE, ce que nous devions attendre d'un enseignement dont le caractère essentiel était de conduire les hommes à consulter et à exercer leurs propres forces. Chacun d'eux suivit la direction qui était conforme à ses dispositions personnelles; chacun d'eux aussi, comme il arrive toujours aux systèmes naissants, donna une rigueur absolue et une valeur exclusive au principe qu'il avait emprunté aux leçons de son maître.

Antisthène, né pauvre et dans une condition obscure, austère dans ses mœurs, dominé même par une disposition chagrine, s'indignant contre la corruption de son siècle, voit dans le luxe, la mollesse et la volupté, la source des désordres de la société : il conçoit de la vertu les notions les plus rigides; il la fait consister dans un triomphe persévérant et courageux sur tous les plaisirs des sens; il s'impose et il impose à ses disciples les privations les plus pénibles; il estime la perfection en raison des sacrifices. Aristippe, né dans la florissante Cyrène, au sein de l'opulence, d'un caractère généreux, aimable et facile, vivant dans le commerce du monde, dans les habitudes de l'élégance et du plaisir, conçoit de la vertu les notions les plus douces; il la fait consister dans le bonheur. Il

n'a garde de partager et d'approuver les jouissances qui dégradent l'homme, les excès qui l'abrutissent; mais il ne lui impose point d'immolation inutile. Tous deux considèrent le souverain bien comme le but auquel tend la destinée de l'homme, vers lequel doit se diriger la sagesse, et ils adoptent en commun cette maxime principale de Socrate : mais l'un ne considérant comme bien que ce qui est juste, comme juste que ce qui est conforme à la loi divine, et regardant comme quelque chose de divin d'être exempt de tout besoin, fonde cette école des philosophes *cyniques*, appelés spirituellement par M. de Gérando les anachorètes de la morale socratique; et l'autre, voyant le souverain bien dans la satisfaction intérieure, fonde cette école *cyrénaïque* qui, tirant de ce principe sa conséquence nécessaire, finit par composer une secte de philosophes amis du plaisir, qui ne se firent plus remarquer que par la corruption de leurs mœurs.

CYNIQUES.

Malgré le peu d'attrait que put offrir l'austérité de mœurs qui formait la base de la doctrine professée par Antisthène, un grand nombre de disciples se réunirent autour de lui et mirent ses leçons en pratique. Ils furent appelé *cyniques*, soit à cause du Gymnase, *Cynosarges*, où leur maître donnait ses leçons, soit à cause de la rudesse de leurs mœurs. On distingue parmi eux celui qui, suivant la tradition, habitait dans un tonneau, ce Diogène de Sinope, si connu par l'originalité de ses reparties et sa vie singulière; il s'était donné lui-

même le nom de chien ; CRATÈS de Thèbes et sa femme HYPPARCHIE, que les leçons de Socrate avaient pénétrée de mépris pour tous les agréments de la vie et pour tous les avantages de la beauté. Les autres philosophes de cette école, ONÉSICRITE, MÉTROCLES, MONIME, MÉNÉDÈME et MÉNIPPE, sont moins connus, et ne rendirent pas d'ailleurs de grands services à la science. L'école cynique fut ennoblie, et finit par être absorbée par l'école *stoïque*, fondée, comme nous le verrons bientôt, par ZÉNON de Cittium.

CYRÉNAIQUES.

ARISTIPPE était né à Cyrène, ville coloniale de l'Afrique : de là, le nom de *cyrénaïques* donné aux philosophes de son école. Tous s'accordaient à n'admettre d'autre source de vérité que l'évidence attachée aux impressions reçues, aux sensations que l'âme éprouve. Ils faisaient consister le bonheur dans l'agrément et le plaisir qui les accompagnent : ces sensations étaient à la fois pour eux et le juge et le but de toutes choses ; elles devaient servir de règle à notre vie.

Aristippe, surnommé *Métrodidacte,* parce qu'il fut instruit par sa mère ARÉTÉ, fille du premier Aristippe, développa d'après ses principes, en un système complet, la philosophie du plaisir. THÉODORE de Cyrène, surnommé l'*Athée,* nia l'existence d'un *criterium* universel de la vérité, et par là prépara les voies à l'école sceptique; il fut banni d'Athènes, parce qu'il s'était moqué des mystères. EVHÉMÈRE de Messine et BION de Borysthène appliquèrent cette doctrine à la critique

de la religion populaire. HÉGÉSIAS enseigna que l'état de volupté parfaite ne peut être atteint par notre nature; il en conclut que la vie n'a aucun prix et que la mort lui est préférable. ANNICÉRIS chercha à écarter de ce système ses conséquences révoltantes, et à les mettre en harmonie avec les sentiments de l'amitié et du patriotisme, au moyen des jouissances plus délicates de la bienveillance, et par là se rapprocha des idées d'Épicure ; le succès qu'obtint ce dernier fit tomber l'école de Cyrène.

ÉCOLE DE MÉGARE.

EUCLIDE, fondateur de l'école de Mégare, s'était instruit dans les ouvrages de Parménide, et avait imité la dialectique de Zénon : il fréquenta ensuite l'école de Socrate, et, pénétré de vénération pour son caractère, s'efforca de le prendre pour modèle, mais sans abandonner entièrement les maximes qu'il avait adoptées. Aristippe et Antisthène s'étaient principalement occupés de morale : Euclide s'attacha à une autre partie de l'enseignement de Socrate, à la dialectique; mais il modifia beaucoup celle dont son maître avait donné l'exemple, par les idées qu'il avait empruntées aux Éléates. EUBULIDE son successeur est l'inventeur des sept sophismes, que l'on retrouve développés dans tous les traités de philosophie; les plus célèbres sont : le *sorite*, *le cornu*, *le chauve*, *le couvert*, *le menteur* (1). Malgré l'impor-

(1) Voici quelques exemples de l'emploi de ces arguments. — *Le couvert.* Eubulide faisait couvrir de la tête aux pieds un homme connu; puis il demandait à un de ses auditeurs : Connais-tu cet homme? Sur la réponse

tance qu'on a bien voulu attacher à cette découverte, elle ne lui rapporte pas une grande gloire. Les philosophes de cette école ne tardèrent pas à tomber dans des subtilités peu profitables à la science, et à mériter le nom de philosophes disputeurs qui leur fut donné. STILPON, qui acquit dans cet art puéril une grande célébrité, mais se rendit respectable par son caractère et ses vertus, rejeta tout emploi des idées générales, et nia que ces notions possédassent aucune réalité positive. Les opinions qu'il développa à ce sujet eurent l'avantage d'attirer l'attention sur l'une des questions les plus importantes et les plus difficiles de la philosophie, celle du légitime emploi des vérités générales; question que jusqu'alors on n'avait guère songé à examiner, et qui aujourd'hui encore n'est pas entièrement résolue.

ÉCOLES D'ÉLIS ET D'ÉRÉTRIE.

Il y a un très-grand rapport entre les écoles fondées par PHÉDON d'Élis et MÉNÉDÈME d'Érétrie. L'une et l'autre se rapprochent aussi de celle de Mégare. Le premier, fidèle disciple de Socrate, publia ses opinions

négative, il argumentait ainsi : Tu ne connais pas cet homme; or cet homme est ton ami, donc tu ne connais pas ton ami. — *Le chauve*. Qu'est-ce qu'un chauve? Celui qui n'a pas de cheveux. — Mais s'il en avait un seul, serait-il encore chauve? — Oui sans doute. — Mais s'il en avait deux, trois, quatre? En poussant ces questions, il forçait de convenir que l'homme qui avait un seul cheveu n'était pas chauve. — *Le menteur*. Epiménide dit que tous les Crétois sont menteurs; *or* Epiménide était Crétois; *donc* il a menti, *donc* tous les Crétois ne sont pas menteurs : *donc* Epiménide n'a pas menti, *donc* les Crétois sont menteurs.

dans des dialogues qui sont perdus; le second, disciple de Stilpon, ne fit que transporter à Erétrie les principes de son maître.

Ce furent sans doute les disputes et les subtilités des deux précédentes écoles, qui produisirent le scepticisme de PYRRHON d'Élis et de TIMON de Phlionte.

Le premier, après avoir accompagné Alexandre dans ses campagnes avec son maître Anaxarque, devint prêtre à Elis sa patrie. Il soutint, comme Socrate, que la vertu seule est précieuse, et que tout le reste, même la science, est inutile et impossible. A l'appui de cette dernière proposition, qui avait quelque rapport avec l'ironie socratique, il disait que l'opposition des principes nous démontre l'incompréhensibilité des choses. Par conséquent, le sage doit retenir son jugement et tendre à l'impassibilité. Ce premier scepticisme raisonné de Pyrrhon et de son école fut marqué aussi par la création du mot qui servit depuis à le désigner, et en général des mots techniques exprimaient toutes les circonstances de cette philosophie.

TIMON, médecin de Phlionte, qui le présenta avec des développements étendus, soutint que les doctrines des écoles contemporaines, et principalement celles de Platon et d'Aristote, n'étaient fondées que sur des hypothèses, et ne pouvaient conduire à la connaissance humaine ni au bonheur; on devait n'écouter que la voix de sa propre nature, c'est-à-dire le sentiment, et, par l'indécision du jugement dans la théorie, s'efforcer de parvenir à *l'ataraxie*, au repos inaltérable de l'âme. Nous verrons plus tard, après le développement complet de la philosophie grecque, se reproduire, mais d'une

manière plus large et plus systématique, ce scepticisme pyrrhonien, devenu si fort et si bien lié entre les mains d'Ænésidème et de Sextus-Empiricus.

Jusqu'à présent nous n'avons vu que les premiers essais de la philosophie grecque : on s'attend bien que ce ne sera pas après ce début insignifiant que s'arrêtera l'impulsion communiquée aux esprits par le génie de Socrate. Deux hommes vont parcourir en entier cette vaste carrière, dont quelques parties seulement ont été explorées. Ils y laisseront une si forte empreinte de leur passage, que le temps ne parviendra pas à l'effacer. Après eux l'esprit humain ne fera plus autre chose que d'aller de l'un à l'autre, et le débat des deux écoles qu'ils auront fondées composera presqu'à lui seul l'histoire entière de la philosophie.

SYSTÈMES PLUS DÉVELOPPÉS

SORTIS DE L'ÉCOLE DE SOCRATE.

Reconnaissons, avant d'entrer dans l'exposition et le développement de ces divers systèmes, le point auquel était arrivée la philosophie grecque.

Quel que soit l'objet auquel s'applique la raison humaine, elle ne le fait que d'après deux manières de voir, deux idées qui sont les lois mêmes de notre intelligence, et dont nous avons trouvé l'empreinte dans tous les systèmes que nous avons parcourus jusqu'ici. En effet, en s'occupant de l'étude des phénomènes du monde, et des rapports qui mettent l'homme en communication avec lui, la philosophie a conçu et ne pouvait point ne pas

concevoir dans la *matière*, d'un côté, sa forme apparente, sa manifestation, c'est-à-dire les différentes propriétés des corps, l'étendue, la divisibilité, la dureté, la couleur, etc., et de l'autre côté, ce qui est étendu, divisible, dur, coloré, etc., une *substance* primitive enfin, existant sous les apparences variées qui la manifestent à nos sens. Dans l'étude de *l'espace*, elle a conçu et ne pouvait point ne pas concevoir, d'abord un espace déterminé et borné, celui que les sens nous présentent; puis un autre espace, l'espace absolu, infini, que la raison seule aperçoit, mais qui n'en est pas moins une conception réelle. Dans l'étude des *nombres* et des *quantités* elle a vu la pluralité et la multiplicité, mais elle a conçu en même temps cette unité génératrice sans laquelle le multiple est inconcevable. Lorsqu'elle a pris le *temps* pour l'objet de ses réflexions, elle a conçu d'abord un temps déterminé, le temps à proprement parler; puis est venue la conception du temps en soi, du temps absolu, c'est-à-dire de l'éternité. Lorsqu'elle a porté son attention sur les *formes*, elle a eu l'idée d'une forme mesurable, limitée, finie, puis de quelque chose qui est le principe de cette forme, qui n'est ni limité, ni fini; de l'infini, en un mot. En voyant dans les phénomènes sensibles une série indéfinie d'*effets* produits et de *causes* productrices, elle a conçu d'abord une succession de faits subordonnés à d'autres faits, qui eux-mêmes étaient le produit de causes antérieures; mais elle n'a pu s'empêcher en même temps d'arriver à la notion d'une *cause* première, tirant d'elle-même le principe de ses actes, et au-delà de laquelle il n'y a plus rien à rechercher. Elle a, en

résumé, conçu d'un côté, l'apparence, l'espace déterminé, la pluralité, le fini, l'effet; de l'autre, la substance première, l'unité, l'infini, la cause. Ces deux ordres d'idées que les modernes ont désignés sous les expressions commodes d'idées *contingentes* et d'idées *nécessaires*, se trouvant dans la pensée de tous les hommes, devaient nécessairement se reproduire dans la philosophie. Mais la philosophie, pour répandre sur elles le jour de la réflexion, a été forcée de les étudier séparément : l'école d'Ionie a porté plus particulièrement son attention sur les premières, et les secondes ont été l'objet des méditations de l'école italique. Nous avons vu que l'une et l'autre ont obtenu, dans les deux sphères de leurs observations, des résultats d'une haute importance; mais que l'une et l'autre, après avoir débuté par la science, n'ont pas tardé à tomber dans l'hypothèse. L'école d'Ionie avait eu le tort de penser qu'après avoir étudié, dans le monde, le variable, le multiple et le fini, elle n'avait plus besoin d'aller au-delà, et que la science était toute faite. Or, l'apparence, le multiple, le fini, le variable, ce n'est que la matière : le monde, l'âme, et Dieu, n'ont donc été pour elle qu'un composé d'atomes plus ou moins subtils, mais toujours matériels : nous l'avons donc vue arriver au résultat qu'entraîne toute philosophie sensualiste, c'est-à-dire au matérialisme et par conséquent à l'athéisme.

L'école italique, partie du point de vue opposé, était pareillement arrivée à des résultats qui frappent autant par leur certitude que par leur profondeur : mais les Éléates, auxquels ces résultats furent transmis,

ont eu à leur tour le tort de négliger l'ordre de phénomènes dont les sens nous donnent connaissance, et de ne reconnaître l'existence que de celui qu'ils rencontraient au terme de toutes leurs abstractions; et en opposition au sensualisme de l'Ionie, s'est produit un idéalisme qui, absorbant l'effet dans la cause, le fini dans l'infini, la matière dans la substance, est bientôt arrivé au terme de toute philosophie idéaliste, c'est-à-dire à la négation de toute existence réelle.

Or, entre ces deux systèmes, ou plutôt au-dessus de ces deux systèmes, le sens commun, juge en dernier ressort de toute philosophie, le sens commun qui ne peut concevoir l'unité sans la pluralité, l'infini sans le fini, la substance sans le phénomène, la cause sans l'effet, devait nécessairement protester contre des résultats qui sacrifiaient systématiquement l'un à l'autre; et en effet, après les aberrations des Ioniens et des Éléates, le scepticisme, qui est la première apparition du bon sens sur la scène philosophique, avait proposé les objections et les doutes qui se présentaient en foule contre leurs systèmes. Le besoin de se défendre arma les philosophes de la dialectique; de là, la nécessité et l'importance de Zénon. Mais cette dialectique, partie d'un point de vue exclusif, n'avait fait qu'augmenter les doutes et les incertitudes. Les sophistes, en faisant tourner à leur profit cette disposition des esprits, avaient cependant produit un résultat heureux : celui de répandre l'instruction et les lumières, de faire sentir de plus en plus le besoin d'asseoir sur des bases solides et fixes l'édifice des connaissances humaines. Il fallait à la philosophie une méthode, pour qu'elle

pût combattre dans leurs excès l'idéalisme et le sensualisme : cette méthode, nous l'avons vu, Socrate la mit au monde. Nous avons vu aussi, dans les écoles cynique, cyrénaïque et mégarique, la philosophie grecque, un peu incertaine encore, assurer ses premiers pas et s'essayer à marcher, en quelque sorte; il est temps de la voir prendre, sur les ailes de Platon, un plus noble et plus brillant essor.

PLATON.

La nature avait réuni dans Platon ses dons les plus divers, comme si elle se fût complue à former en lui le plus beau génie que la philosophie ait présenté à l'humanité. L'éducation intellectuelle qu'il reçut le prépara dignement au rôle important qu'il devait remplir. La lecture des poëtes avait formé ses premières études; sa première ambition avait été de les imiter. Il s'était exercé successivement dans les genres lyrique, épique, dramatique ; il se livra aussi à la peinture et à la musique; mais il abandonna bientôt ces essais de sa jeunesse, pour des méditations plus sérieuses. La géométrie leur succéda; elle lui servit d'introduction aux recherches spéculatives, et c'était en raisonnant d'après son propre exemple qu'il interdisait l'accès du sanctuaire de la philosophie à ceux qui n'avaient point d'abord été initiés à cette science. Il avait déjà recueilli les leçons d'Héraclite, lorsqu'à l'âge de vingt ans il fut admis à l'école de Socrate. A la mort de son maître, il accompagna à Mégare ses principaux disciples, et là il entendit Euclide. Ses voyages sont fort célèbres : en

Italie, il trouva les sages issus de l'école de Pythagore : Architas, Philolaüs, Timée; en Egypte, il puisa dans le commerce des prêtres les connaissances astronomiques, et chercha à pénétrer les traditions mystérieuses dont ils étaient dépositaires. Il parcourut toute la Grèce, habita trois fois la Sicile, observa toutes les formes de gouvernement, les lois, les mœurs, les constitutions des états, résida dans les cours, fut en rapport avec les princes; mais, toujours indépendant et jaloux de son indépendance, il crut fonder, dit un historien moderne, il crut gouverner un assez bel empire, en érigeant l'Académie (1).

Élève de Socrate et pénétré de sa méthode, Platon devait débuter par la psychologie. Voici les traits principaux de sa théorie des facultés de l'âme. Il distingue deux facultés principales : celle de sentir et celle de penser. Sentir, c'est être affecté par une impression extérieure; penser, c'est opérer sur ses idées. La faculté de penser se divise à son tour en deux autres : l'entendement et la raison. Ces trois sources de toutes connaissances sont l'objet d'analyses pénétrantes et ingénieuses : le domaine des sens, celui de l'intelligence, celui de la raison, sont déterminés avec une rigueur, une précision, une méthode admirables. Mais en reconnaissant dans la conscience humaine les connaissances variables et contingentes que donne la sensibilité, ce n'est point à leur

(1) L'*Académie* était une promenade située hors des murs d'Athènes, et ainsi nommée d'après un de ses premiers possesseurs. Cet endroit subsista jusqu'au temps de Sylla, qui en employa les arbres pour le siége d'Athènes. L'école fondée par Platon fut nommée *Académie*, parce qu'il la tenait dans cet endroit, à côté d'un petit temple qu'il avait érigé aux Muses.

étude qu'il s'arrête : par-delà ce monde apparent et visible, dont il ne nie point l'existence, mais qui ne peut lui offrir de fondement solide pour la science qu'il veut élever (car il n'y a, selon lui, *point de science de ce qui passe*), il a entrevu un monde supérieur, un monde qu'il appelle *idéal*, et dont l'autre n'est qu'un reflet et une image imparfaite. On comprend que nous voulons parler ici de ces deux ordres d'idées que nous avons déjà vus se produire dans les systèmes antérieurs. Ce qui frappe le plus Platon, comme ce qui avait excité d'abord l'admiration de Pythagore, ce sont ces notions d'unité, de substance, de temps, d'espace, de cause, etc., qu'il trouve en tête de toutes ses méditations; mais il avait trop vu, et trop bien vu, il appuyait ses observations sur une méthode trop sûre, pour tomber dans les excès de l'idéalisme éléatique et pythagoricien. Il ne sacrifia pas à ce qu'il y a de général, de nécessaire, d'absolu, dans nos conceptions, les notions particulières, contingentes et finies que possède l'âme humaine. Il ne nia point les acquisitions de nos sens, pour reconnaître uniquement celles que découvre notre raison; mais c'est à celles-ci qu'il s'attacha particulièrement, et c'est pour expliquer la présence dans notre conscience de ces vérités nécessaires qu'il mit au jour sa théorie célèbre des IDÉES (1).

La raison aperçoit des lois éternelles, marquées du caractère de l'universalité et de la nécessité : mais d'où lui viennent-elles ? d'où sont-elles tombées dans ce monde de l'apparence et du changement? Comment

(1) Le mot *idées* doit être pris ici dans une acception toute particulière, et dans un sens différent de celui qu'on lui donne ordinairement.

l'homme, créature bornée, est-il admis à la connaissance des lois qui régissent ce monde? En présence de tel objet, il proclame qu'il est beau; témoin de telle action, il prononce qu'elle est vertueuse : mais d'où lui vient l'idée de la beauté, d'où lui vient celle de la vertu?

Voici comment Platon résout ces hauts et difficiles problèmes.

Les notions générales sont nécessaires à toutes nos pensées; elles entrent dans tous nos raisonnements. En effet, pour définir l'objet le plus particulier, ne faut-il pas que nous ayons recours à la supposition d'une idée générale à laquelle nous rapportions l'objet à définir, et qui lui donne son nom de genre? Nous ne pensons, nous ne définissons qu'à l'aide des idées générales. Mais ces notions ne sont point explicables par les notions particulières, puisque celles-ci seraient inconcevables sans elles. Elles ne viennent donc point des sens, qui sont la source du particulier et du variable; elles appartiennent à l'esprit lui-même, à la raison, dont elles sont les objets propres. Elle ne peut même rien changer à la notion qu'elle en a; elle peut l'analyser, mais non la détruire, ni la faire. Voilà donc les notions générales qui d'un côté sont dans la raison humaine comme objets, et se trouvent néanmoins essentiellement indépendantes de la raison, qui les conçoit.

Il importe, pour que l'on se fasse une idée exacte de la théorie platonicienne, qu'on s'arrête sur cette observation importante : les notions générales qui apparaissent à la raison humaine ne sont point son ou-

vrage; elles existent indépendamment de l'humanité qu'elles régissent, et du monde où elles font leur apparition. Considérées sous le point de vue de leur indépendance, les notions générales, ce sont les idées en elles-mêmes. On a cru longtemps que Platon avait donné aux idées une existence substantielle : ce reproche n'est pas fondé. Il n'a point abusé ainsi de l'abstraction. Les idées, considérées en elles-mêmes, sont les attributs de la raison divine; c'est là qu'elles existent substantiellement, non pas dans la raison humaine, où elles apparaissent mêlées à la pluralité des notions sensibles et particulières. Il y a la même différence entre les IDÉES considérées en elles-mêmes et telles qu'elles existent dans l'entendement divin, et les idées devenues l'objet des conceptions humaines, qu'il en existe entre la raison divine et la raison humaine. Notre raison n'est qu'un reflet de la raison divine; de même nos notions générales ne sont que des reflets des idées prises en elles-mêmes : celles-ci sont les *types* de toutes choses, types éternels comme le Dieu qu'elles manifestent.

C'est à cette théorie des idées que se lie étroitement celle de la réminiscence. Platon ne pouvant expliquer par l'expérience l'apparition dans l'esprit humain de ces idées générales dont les modèles reposent dans l'entendement divin; frappé, par exemple, du caractère de nécessité dont sont marquées les vérités mathématiques, certains principes de morale, qui entraînent d'une manière forcée l'assentiment universel, suppose que nous avons appris dans un autre monde les choses que nous nous rappelons dans celui-ci, et qu'*apprendre*,

pour l'homme, n'est rien autre chose que se *ressouvenir* : fiction ingénieuse qu'il ne faut pas prendre à la lettre, et qu'il n'a imaginée, sans doute, que pour mieux faire concevoir la nature de ces principes absolus qui dominent tout jugement et toute discussion; principes à l'aide desquels on démontre, mais qui eux-mêmes ne tombent pas sous la démonstration, et qu'il suffit de dégager et de présenter à l'esprit, pour qu'il les conçoive et les admette immédiatement, sans aucun raisonnement, par la vertu qui est en lui et qui est en eux.

La conséquence de cette théorie sublime, la voici : Comme les notions générales qui apparaissent, soit dans l'homme dont elles éclairent la raison, soit dans la nature dont elles constituent les lois, ne sont que des copies, et des copies qui, par leur alliance avec les notions particulières ou les choses, perdent de leur perfection et de leur clarté, ce n'est point là qu'il faut s'arrêter : il faut partir de ces copies pour s'élever à leurs modèles suprêmes et à leur substance, qui est Dieu. La philosophie, comme l'entend Platon, consiste à s'élever sans cesse du particulier au général, du contingent au nécessaire, des idées sensibles aux idées rationnelles, des phénomènes physiques aux lois qui les régissent, de ces lois à leurs modèles incorruptibles, et de là à leur éternel auteur. La science ne doit tendre qu'à la connaissance des idées générales; elle doit s'y attacher comme à ce qui est essentiellement, en se séparant du sensible, du variable, du contingent, qui n'est qu'un phénomène, une pure apparence, sans réalité.

Il y a, comme on peut le voir par cet aperçu, bien de la grandeur et sans doute beaucoup de vérité dans cette haute métaphysique : mais Platon, en s'élevant dans cette sphère supérieure, s'y est quelquefois enveloppé de brillants nuages ; il n'est pas toujours aisé de le suivre au sein de ce monde des IDÉES, vers lequel le ramène sans cesse un irrésistible penchant ; et quelquefois le disciple de Socrate, perdu dans de vagues abstractions, a pris peut-être des chimères pour des réalités.

Les différentes parties de la philosophie de Platon sont empreintes du même esprit, et dirigées dans le même but.

Ainsi, lorsqu'il considère un bel objet, il sépare sévèrement la matière du beau, qui est apparente, visible, tangible, sensible enfin, de la beauté elle-même, qui n'est pas une image, mais une idée ; et c'est à cette beauté idéale qu'il rapporte l'amour, l'amour véritable, celui de l'âme, abandonnant la matière même de la beauté, son phénomène externe, son objet visible, au phénomène correspondant de l'amour sensible. Telle est la théorie de la beauté idéale et de l'amour platonique.

La morale ne repose pas, selon lui, sur le principe de l'obligation, sur la définition du devoir, mais sur la tendance à la perfection. Avec Socrate, il plaçait dans le souverain bien le terme auquel l'homme doit aspirer par sa nature. Platon distingue les biens *divins* et les biens *humains*. « Les premiers sont tels par eux-mêmes, se suffisent à eux-mêmes, sont permanents et nécessaires à l'être moral. Trois conditions les consti-

ment : la vérité, l'harmonie, la beauté; toutes trois appartiennent à l'ordre des IDÉES, leur réunion forme la perfection. La divinité en est donc le siége, la source, la règle, comme la notion de la divinité en est le type. La vie entière de l'homme doit être consacrée par la sagesse à se rapprocher de ce modèle. »

Comme Socrate, il identifie la politique à la morale; la première n'est à ses yeux que la seconde appliquée à la société humaine. Tel est l'esprit entier de son traité *de la République*, où la morale individuelle et les institutions sociales sont tellement unies, qu'on se méprend souvent en appliquant à celles-ci ce qu'il n'entend que de celle-là.

Si nous considérons maintenant Platon dans ses rapports avec les philosophes qui l'ont précédé, nous verrons combien il a su donner de force et de relief aux vérités déjà découvertes. Son génie marqua tout ce qu'il emprunta à ses devanciers, et particulièrement aux pythagoriciens, d'un caractère d'originalité. Il sut rallier les divers essais de la philosophie, dans les directions les plus opposées, à un seul système plein d'harmonie, dont les avantages sont : l'unité fondée sur les IDÉES; la fusion en un seul et même intérêt moral, de tous nos motifs d'activité spéculative et pratique; le lien étroit qu'il établit entre la vertu, la vérité et la beauté; la multitude d'idées et de vues nouvelles que ce système contient en germe; enfin, le puissant intérêt qu'il inspira pour la science, et dont il devint lui-même l'objet.

Nous devons remarquer aussi parmi les nombreux services que Platon a rendus à la philosophie, 1° le

premier aperçu des lois de la pensée, des règles de la proposition, de la conclusion et de la preuve, de la méthode analytique, un essai de logique, en un mot, auquel on peut rapporter la première tentative qui ait été faite pour fonder une langue philosophique; 2° une idée plus explicite de Dieu comme un être éminemment bon, et une déduction plus précise des attributs divins; Dieu représenté comme auteur du monde, en tant que lui ayant donné la forme, c'est-à-dire, comme ayant introduit dans la matière brute et informe l'ordre et l'harmonie; Dieu considéré comme auteur et comme exécuteur ou garant de la loi morale; le premier essai réfléchi d'une théodicée, suivant laquelle Dieu n'est pas responsable de l'existence du mal, qui provient de la matière, et d'autant moins, qu'il a d'ailleurs ordonné toutes choses pour que le mal soit vaincu; enfin, le premier développement formel de la spiritualité de l'âme, et le premier essai de démonstration en faveur de son immortalité.

Les philosophes pythagoriciens et les Éléates avaient écrit en vers. Les Dialogues (1) de Platon, quoique écrits en prose, sont constamment animés du souffle

(1) Les plus célèbres sont : *Criton*, ou du Devoir du citoyen; la scène de ce dialogue est dans la prison de Socrate, auquel Criton avait conseillé de se sauver par la fuite : c'est avec le *Phédon*, dialogue sur l'immortalité de l'âme, un des plus beaux morceaux de Platon et de toute la littérature ancienne; *Cratyle*, ou de la Nature des noms; *Théétète*, ou de la Science; *Parménide*, ouvrage destiné à l'exposition de l'idéalisme de l'école d'Élée; le *Banquet*, ou de l'Amour : c'est le dialogue auquel il a mis le plus de soin; *Théagès*, ou de la Sagesse; *Protagoras*, ou les Sophistes, chef-d'œuvre de finesse, dans lequel les sophistes sont combattus avec leurs propres armes; *De la République*, ou de ce qui est juste, en 10 livres, ouvrage regardé comme le chef-d'œuvre de Platon; *Timée*, ou de la Nature, etc.

poétique : ils ont une forme dramatique; on y voit étalées toutes les richesses de l'imagination la plus brillante, tous les charmes de l'éloquence et de l'esprit attique. Il nous en est resté trente-cinq (ou cinquante-six en comptant ses ouvrages sur la république et les lois, d'après le nombre de livres dont ils se composent).

La philosophie de Platon est l'idéalisme : mais grâce à la sagesse et au bon sens, qui, par un heureux accord, se trouvaient unis dans ce grand homme à l'imagination la plus vive, cet idéalisme ne tombe point dans les extravagances que nous avons justement reprochées aux philosophes éléatiques.

Un autre génie moins élevé peut-être, mais plus vaste et plus étendu, va maintenant nous occuper. Nous allons trouver encore dans ARISTOTE, avec une méthode, un système et des vues tout différents, le même esprit de sobriété et de retenue que nous venons de reconnaître dans Platon. La philosophie d'Aristote a pour base le sensualisme; mais la rectitude et la fermeté de sa raison sauront le préserver des aberrations et des excès dans lesquels les physiciens d'Ionie ont été irrésistiblement entraînés.

ARISTOTE.

Aristote de Stagyre, ville de Macédoine, située sur le Strymon, naquit 384 ans avant J.-C. Son père, Nicomaque, était médecin, de la famille des Asclépiades (1). Dans sa jeunesse il se destina à la médecine,

(1) Asclépius ou Esculape, prince thessalien du 13e siècle avant notre

et c'est sans doute à ce genre d'études qu'il dut le goût pour l'histoire naturelle, qu'il développa dans la suite. A l'âge de dix-sept ans, il se rendit à Athènes, et fut pendant vingt ans le disciple de Platon. Après la mort de ce philosophe, il passa quelque temps auprès d'Hermias, prince d'Atarné en Mysie, dont par la suite il épousa la sœur ou la fille. Hermias ayant péri d'une manière malheureuse, Aristote alla à Mitylène, d'où Philippe, roi de Macédoine, l'appela à sa cour pour soigner l'éducation de son fils Alexandre, âgé alors de treize ans. Ce prince étant monté sur le trône, Aristote se retira à Athènes, ou plutôt, selon une opinion plus vraisemblable, il accompagna son ancien élève jusqu'en Egypte, et ne revint à Athènes que l'an 331 avant J.-C., avec les matériaux qu'il avait recueillis pour son histoire des animaux. Il y érigea une école qui fut appelée péripatéticienne, dans un bâtiment nommé Lycée (d'après un temple dédié à Apollon Lycius). Il y donnait deux espèces de leçons : les unes, où tout le monde était admis, avaient pour objet les connaissances les plus usuelles de la vie commune; les autres étaient destinées exclusivement à ses disciples. C'est à cause de cette distinction que par la suite les ouvrages d'Aristote ont été divisés en *ésotériques* (intérieurs) ou *acroamatiques* (scientifiques), et en *exotériques* (extérieurs). Après la mort d'Alexandre le Grand, Aristote éprouva des persécutions qui le forcèrent de

ère, porta en Grèce les premières connaissances en médecine; il fut, pour ce bienfait, élevé au rang des dieux. Ses connaissances furent longtemps conservées et transmises de génération en génération parmi ses descendants, auxquels on donna le nom d'Asclépiades.

se retirer à Chalcis, en Eubée, où il mourut, probablement après s'être empoisonné, à l'âge de 63 ans.

Il semble d'abord qu'il n'y ait rien de commun entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote : les historiens, en effet, ont mis beaucoup de soin à faire ressortir les différences qui les séparent ; et il n'est rien de si vulgaire que l'opinion qui représente ces deux grands philosophes comme formant entre eux le plus parfait contraste. Cependant, comme chacun d'eux, tout en obéissant à son propre génie, a été assez sage pour ne point sortir des bornes que la raison prescrit ; comme il y a dans l'idéalisme du premier, ainsi que dans le sensualisme du second, cette sobriété et cette tempérance socratiques qui les préservent des écarts dans lesquels s'égarent ordinairement l'un et l'autre système ; de plus, comme chacun d'eux, en embrassant le cercle entier de la philosophie, était pourvu d'un esprit assez vaste pour produire un système presque complet, nous pouvons dire qu'il existe entre eux plus de rapports qu'on ne le pense généralement.

Les partisans exclusifs du fondateur de l'Académie, refusant au philosophe de Stagyre tout ce qu'ils accordent à son prédécesseur, ne veulent trouver en lui que le représentant et le législateur de la philosophie empirique : de l'autre côté, les philosophes qui ont cherché à fonder des systèmes sur la base unique de l'observation sensible, et qui reconnaissent Aristote pour leur maître, se sont efforcés de représenter Platon comme un rêveur sublime, perdu dans le monde de ses idées archétypes, et s'occupant fort peu des applications que l'on peut faire des principes philosophiques

à l'étude de la nature et de l'humanité. Des deux côtés, égale erreur, égale injustice. On a pu voir, par ce qui précède, que la philosophie de Platon n'est pas toujours dans les nues : sa morale, sa politique, sa théodicée, sa logique, prouvent assez que sa haute raison ne négligeait pas les résultats positifs pour se livrer exclusivement aux spéculations abstraites. Nous verrons bientôt qu'Aristote n'est pas plus exclusif que son maître.

Certes, si l'on poussait à leurs conséquences légitimes le sensualisme d'Aristote et l'idéalisme de Platon, tout rapprochement entre ces deux philosophes deviendrait impossible : c'est même ce dont on ne peut douter, lorsqu'on songe à la lutte qui divisa si longtemps leurs successeurs. Les académiciens et les péripatéticiens ont outré, comme il arrive presque toujours, les systèmes de leurs maîtres ; ils n'étaient pas, comme ceux-ci, assez forts pour être modérés, assez profonds pour être complets ; il ne pouvait donc y avoir entre eux aucun accord possible, aucun rapprochement durable. Mais il faut le répéter : la gloire d'Aristote est de s'être arrêté sur la pente rapide qui entraîne presque toujours le sensualisme à des résultats déplorables ; comme celle de Platon avait été de conserver toute la fermeté d'une raison éclairée, au sein même de l'idéalisme.

Ainsi, Aristote reconnaissant expressément dans notre âme et dans la nature la présence de ces principes et de ces lois, dont nous avons déjà parlé plus d'une fois, et qui, marqués du caractère de nécessité et d'universalité, ne sont point susceptibles d'être

trouvés par l'expérience, ou démontrés par le raisonnement, les reconnaît comme l'ouvrage de la suprême intelligence, à laquelle il rend un éclatant hommage : l'âme humaine, dans laquelle ces principes absolus font leur apparition, lui paraît participer de la nature divine, et il se prononce par conséquent pour son immortalité.

Aristote même va plus loin que Platon : ces idées, que celui-ci avait admises sans s'attacher à les énumérer, le méthodique Aristote les étudie, en fait le compte, et tâche même d'en présenter la classification ; il les dispose en *catégories*, et cet effort sublime de l'esprit humain est une des entreprises les plus hardies qui aient jamais été faites dans les hautes régions de l'idéal.

Mais ici commencent les différences : faibles au point de départ, elles deviennent de plus en plus profondes, de plus en plus sensibles. Les idées sont placées à la fois sur les fontières de deux mondes : frappé de leur caractère auguste, Platon n'aspire qu'à remonter vers leur éternel auteur, et s'élance sans cesse hors du domaine de ce monde visible. Aristote au contraire, au lieu de partir de ces idées pour remonter par l'abstraction jusqu'à leur source invisible, s'attache à les suivre dans la réalité et dans ce monde. Son génie calme, positif, classificateur et ennemi de l'abstraction, en étudie tous les phénomènes, en sonde toutes les profondeurs.

C'était certainement une conquête importante pour la philosophie, que la connaissance de ces principes absolus que lui avait révélés le génie de Platon ; Aristote lui fit faire encore un progrès, un progrès immense, en

portant au sein de la nature, des arts, des sciences, des facultés humaines, son œil perçant et investigateur. La science, avant lui, ne formait qu'un faisceau vaste et serré, peu susceptible d'être embrassé par les forces d'un seul homme; sa main vigoureuse en détacha les différentes parties, et en détermina les caractères généraux : il devint le législateur de la métaphysique, de la logique, de la morale, de la politique, de l'histoire naturelle, de la physique, de la rhétorique, de la grammaire.

C'est ainsi que va toujours en s'agrandissant le domaine de la philosophie, ainsi s'élargit sans cesse la sphère de la raison humaine : sans doute, la philosophie de Platon était plus élevée que celle de son successeur; mais celui-ci n'a-t-il pas gagné en étendue ce qu'il perdait en élévation?

Aristote distingue deux sortes de connaissances : l'une *médiate*, et l'autre *immédiate*. « La première, dit-il, est celle que nous tirons d'une connaissance antérieure, à l'aide de quelque moyen; la seconde est celle qui s'obtient par elle-même : or il n'y a point de série infinie dans les déductions et les moyens qu'elles emploient; il faut donc remonter aux principes, à des principes qui se suffisent à eux-mêmes, qui portent en eux-mêmes leurs propres lumières. » « Les premiers principes, dit-il ailleurs, sont indémontrables par leur nature, et voilà pourquoi ceux qui ont voulu exiger indéfiniment une démonstration pour chaque chose, ont été conduits à considérer toute science comme impossible, ne pouvant en effet lui donner de base; il ne faut donc pas disputer sur les principes. » Aristote

fait aussi une distinction importante entre la *science* et l'*opinion* : « Il y a des choses vraies, mais qui peuvent être autrement qu'elles ne sont. La science ne s'occupe point de choses semblables; elles ne sont que l'objet de l'opinion : cet objet peut donc être vrai ou faux. Il n'en est pas de même des principes universels qui sont, à proprement parler, l'objet de la science. » Il y a donc, selon Aristote, trois classes de vérités : 1° les vérités qu'on obtient par la démonstration, les vérités déduites; 2° les vérités générales qui servent de base à la démonstration, et qui viennent de la raison même; 3° les vérités particulières qui viennent de l'expérience sensible.

Les vérités de la seconde classe, ou les vérités générales, ont été de sa part l'objet d'une exposition analytique : elles sont comprises dans dix *catégories* (1), qui ne sont autre chose que la théorie des idées de Platon, développée et régularisée. C'était là certainement la question imposante et vitale de la métaphysique, et par conséquent de la philosophie tout entière.

(1) Nous verrons, dans la suite, ces *catégories* d'Aristote, reproduites, à des degrés différents : par Leibnitz, sous le nom de *vérités éternelles*; par l'école écossaise, sous le nom de *lois constitutives de la nature humaine*; par Kant, sous le nom d'*idées de la raison pure*; et devenues enfin de nos jours, sous le nom de *vérités absolues*, l'objet d'une analyse supérieure, de la part de M. Cousin, qui, après avoir montré les vices des classifications antérieures, a réduit ces principes à deux : le principe de la *causalité* et celui de la *substance*.

Voici les dix catégories ou *prædicamenta* d'Aristote : substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, situation, possession, action, passion. De ces Catégories, Aristote distingue les catégorèmes ou *prædicabilia*, qui se rapportent aux premières et sont au nombre de cinq : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident.

Mais il faut convenir que si cet essai de classification supposait dans son auteur une grande puissance d'analyse, Aristote n'en a pas tiré dans l'application tous les résultats que l'on pouvait en attendre. Il y a même une contradiction manifeste entre l'adoption de ces principes, ainsi réduits en catégories, et le dogme fondamental de la philosophie d'Aristote : que *c'est par l'expérience qu'il faut s'élever des notions particulières aux principes universels*. Comment cet universel, qui est absolu et nécessaire, pourra-t-il dériver des sens et de l'expérience, dont le caractère est toujours contingent? Aristote ne l'explique nulle part d'une manière satisfaisante : et c'est précisément ce qui peut servir à nous expliquer pourquoi une philosophie qui prétend tout trouver *à posteriori*, se rapproche cependant d'une théorie qui avait procédé *à priori* : c'est qu'Aristote n'a pas employé dans toute sa rigueur la méthode expérimentale ; c'est qu'il lui était difficile de rejeter entièrement cette théorie des IDÉES, qu'il combat sans cesse, mais qu'il adopte, comme malgré lui, sous un autre nom et une forme différente ; c'est que, de même que l'idéalisme de Platon avait subi l'influence de la raison socratique, de même le sensualisme empirique d'Aristote avait été considérablement modifié par l'idéalisme de Platon.

La logique est, selon Aristote, l'instrument *(organum)* de toute science ou philosophie, mais seulement quant à la forme, car c'est l'expérience qui doit fournir la matière pour être travaillée en principes généraux. Cette restriction importante fut plus tard, dans le moyen-âge surtout, bien souvent méconnue : on attribua aux for-

mules aristotéliques, et particulièrement au *syllogisme*, dont Aristote donna le premier les lois, une puissance et une valeur dont elles sont dépourvues. Le principe sur lequel repose la logique d'Aristote est celui de la *contradiction*, d'où résulte toute vérité dans le raisonnement; mais il est la règle et non l'élément constitutif de cette vérité.

Les principaux points de sa physique sont ceux-ci : la nature, principe du changement, ne fait rien sans un but; ce but est la forme. Quand on parle du hasard, ce sont toujours des causes et des lois réelles qu'il faut supposer, quoique nous les ignorions. Tout changement suppose nécessairement une matière *(substratum)* et une forme : un changement est la réalisation du possible en tant que possible; cette réalisation du possible porte le nom si connu, mais si peu compris généralement, d'ENTÉLÉCHIE. Dès lors que le possible, la matière, prend une forme et se développe d'une certaine manière particulière, il est tel et non autre, tout autre lui manque. La *matière*, la *forme* et la *privation* sont donc les trois principes du changement. Il y a lieu à changement, quant à la substance, la quantité, la qualité et le lieu. Le temps est infini; le corps et l'espace sont finis, quoique susceptibles de division à l'infini. Le mouvement en général n'a, comme le temps, ni commencement ni fin. Il doit pourtant y avoir un premier moteur, qui ne soit point mû lui-même. Ce moteur doit être éternel et invariable; son être est l'activité, la vie éternelle et pure : c'est Dieu.

Aristote distingue deux ordres de facultés qui se rapportent, l'un à l'entendement, l'autre à la volonté.

Il traite dans ses ouvrages psychologiques des facultés du premier ordre; celles du second sont l'objet de ses traités de morale. Il emprunte la notion de l'âme à la théorie métaphysique qu'il s'était faite. Il distinguait, comme nous venons de le voir, dans toute substance, sa *matière* et sa *forme* : la matière, dit-il dans son traité *de l'âme*, est comme la cire; la forme, comme l'empreinte qu'elle reçoit. La matière est à la forme ce que la possibilité est à la puissance. La seconde, en s'appliquant à la première, produit la réalité. La matière n'est rien par elle-même; la forme lui donne son caractère, c'est l'acte qui l'accomplit, c'est L'ENTÉLÉCHIE. Or l'âme est distincte du corps, mais lui est unie, comme la forme l'est à la matière. L'âme est L'ENTÉLÉCHIE du corps organisé, c'est-à-dire : tant qu'elle est encore inactive, elle est une force et une force réelle, quoique assoupie; mais lorsqu'elle déploie son action, elle devient la force dans toute sa plénitude (1).

Après cette définition de la nature du principe intelligent, Aristote en développe avec une sagacité admirable les principales facultés : la sensibilité, l'imagination, la mémoire, la volonté, la réminiscence. Ses réflexions sur le sens commun, sur la conscience, qu'il observa le premier avec clarté, offrent un puissant intérêt. Mais il est bien moins heureux, lorsqu'il soutient l'unité du principe pensant, en un seul être identique, et qu'il rejette la pluralité des âmes. On voudrait aussi qu'en accordant à l'âme le privilége d'être

(1) Cette définition de la force, comme pouvoir moyen entre la puissance et l'acte, a été adoptée par Leibnitz; mais, comme nous le verrons plus tard, il en a fait une application bien plus étendue.

impérissable, il ne réduisît pas singulièrement cette immortalité, en lui refusant la permanence de la mémoire et de la conscience.

Il est temps de développer les conséquences pratiques que le fondateur du Lycée a tirées de ses principes. Nous y verrons que si, dans la spéculation, son esprit, formé à l'école de Platon, a été forcé de reconnaître plusieurs espèces de vérités, il a été entraîné le plus souvent, dans l'application, à ne tenir compte que de celles que produisent l'expérience et l'observation sensible.

Le point fondamental de la morale d'Aristote est l'idée du souverain bien et du but final. Le but final est le bonheur, c'est-à-dire la somme des jouissances qui résultent de l'exercice parfait de la raison; un tel bonheur étant ce qu'il y a de plus élevé, est aussi plein de dignité. Cet exercice parfait de la raison est la vertu: or la vertu est la perfection, soit de la raison spéculative, soit de la raison pratique; de là, deux sortes de vertus, la vertu intellectuelle et la vertu morale. La première dans sa plénitude n'appartient qu'à Dieu, et emporte la suprême félicité ou la béatitude absolue; la seconde, faite pour l'humanité, est le perfectionnement constant de la volonté raisonnable, produit de la liberté, dont le premier il mit en lumière le caractère psychologique, et dont la loi est de marcher constamment entre *le trop* et le *trop peu* : loi arbitraire (car qui déterminera cette juste mesure que l'homme doit conserver dans toutes ses actions?) et qui d'ailleurs en suppose une autre plus élevée et plus fixe.

Le principe sur lequel est fondée la politique d'Aris-

tote, est l'*utilité*, la convenance des moyens à leur fin. C'est ici que, fidèle à son principe, Aristote se prononce d'une manière expresse en faveur de l'esclavage et même de la tyrannie. Il y a, selon lui, des hommes destinés à l'esclavage, d'autres à la liberté et à la tyrannie; les uns doivent commander, les autres obéir, et cela pour leur plus grand avantage. Il y a des mortels qui sont rois de droit naturel, et au nom de l'intérêt de tous : « Son roi naturel, dit M. Cousin, ressemble si fort à Alexandre, qu'il n'est pas impossible que le maître ait ici pensé à son héroïque écolier; mais je crois plutôt que c'était une conséquence de la rigueur de son esprit et du principe d'utilité, qui divise d'abord la société en esclaves et en maîtres, puis, dans ceux-ci, en prend un pour gouverner tous les autres, et force les passions de fléchir sous le joug des lois. La politique de Platon est républicaine, mais aristocratique; celle d'Aristote est plus monarchique : elle a peur du désordre plus que de la tyrannie. »

Sa théorie des beaux-arts est à moitié empirique; ce n'est plus la théorie du beau idéal de Platon; l'art, selon lui, n'est que l'imitation de la nature. La rhétorique et la poétique lui doivent leur forme scientifique; et, dans les deux dernières, il est encore aujourd'hui un de nos législateurs. A tant de titres (1), il faut en-

(1) Aristote a composé un grand nombre d'ouvrages, mais il n'en a publié que très-peu. A sa mort, les manuscrits passèrent entre les mains de Théophraste son disciple, et, après celui-ci, entre celles de Nélée, de Scepsis. Les héritiers de ce dernier, dit M. Shœll, craignant d'être inquiétés pour ce trésor par les rois de Pergame, dans les états desquels Scepsis était situé, les cachèrent dans une cave, où ils restèrent cent quatre-vingt-dix ans exposés à l'humidité. Dans la suite, ils furent achetés par un certain Apellicon

core ajouter celui de père de l'histoire naturelle. C'est dans son *Histoire des animaux* et ses autres ouvrages analogues qu'il put justifier tout ce qu'il avait professé sur l'utilité de l'expérience : il y déploie un esprit d'observation infatigable; il exploite les matériaux les plus abondants (1); il décrit les phénomènes, les distribue, les compare avec une merveilleuse exactitude. Son Histoire des animaux fait encore aujourd'hui, après les progrès immenses qu'ont faits les sciences naturelles, l'admiration de tous nos savants.

Un auteur moderne (2) résume ainsi les principaux mérites d'Aristote, qu'il rapporte à cinq titres : 1° la division et la classification des sciences; 2° l'extension donnée à leur domaine par l'histoire naturelle, l'économie, etc.; 3° la langue philosophique déterminée et enrichie; 4° l'union de l'histoire philosophique avec l'étude de la philosophie; 5° le sage emploi du doute comme préparation à la recherche de la vérité.

On peut lui reprocher : 1° un désir trop marqué de rabaisser les philosophes qui l'ont précédé; 2° l'extrême

qui les transporta à Athènes. d'où Sylla les envoya à Rome, et permit à tout le monde d'en prendre des copies. Une copie de ces ouvrages, faite par Tyrannion, affranchi de Mécène, étant tombée entre les mains d'ANDRONICUS de Rhodes, celui-ci les mit en ordre, y ajouta des sommaires et les revit avec beaucoup de soin.

C'est un fait assez extraordinaire, que de tous les peuples modernes, les Espagnols soient les seuls qui aient une traduction complète d'Aristote dans leur langue. Mais elle est restée manuscrite à la bibliothèque de Madrid : son auteur avait mis cinq ans à ce travail.

(1) On prétend qu'Alexandre employa plus de mille individus, et fit une dépense de plusieurs millions, pour procurer à son ancien précepteur des objets d'histoire naturelle et des mémoires.

(2) Gurlit, Esquisse de l'histoire de la philosophie.

obscurité et la sécheresse de son style; 3° un besoin exagéré de combinaisons systématiques; 4° l'abus des expressions techniques, des divisions et des distinctions.

ACADÉMICIENS.

Il y avait dans la philosophie de Platon deux parties distinctes, dont la réunion forme ce vaste et beau système qui embrassait à la fois Dieu, l'humanité et le monde. Deux espèces d'enseignement introduisaient à l'étude de cette théorie. L'un, réservé à quelques disciples choisis, était précisément cette doctrine des IDÉES, cette contemplation des principes absolus qui éclairent d'en haut la raison humaine, et dont nous avons fait déjà remarquer les rapports avec la doctrine des nombres de Pythagore. L'autre partie, consignée dans ses écrits et objet d'un enseignement public, était plutôt dialectique que dogmatique, et embrassait plus particulièrement le domaine de la science humaine. De ce double enseignement sont sortis deux genres de systèmes bien différents : l'un exploita l'héritage des hautes théories; l'autre s'empara des armes que Platon avait dirigées contre cette raison livrée à elle-même, qu'il a réduite à la simple opinion : de là, le dogmatisme toujours croissant de la première académie, et le scepticisme de plus en plus réservé de la nouvelle; la divergence devint chaque jour plus sensible, comme le développement de l'exagération de chacune d'elles, dès l'instant où la séparation eut lieu.

La première académie, dirigée par les successeurs

immédiats de Platon, est toute pythagoricienne et idéaliste : c'était le développement de la philosophie de leur maître. SPEUSIPPE, neveu du fondateur de l'académie, avait composé de nombreux écrits qui ne nous sont point parvenus. Il admettait deux criterium de la vérité, qui correspondent, l'un aux choses sensibles, l'autre à celles qui sont du domaine de la science. Il paraît qu'il ne modifia que très-légèrement la doctrine de Platon. On pouvait cependant remarquer dans son système un commencement de pythagorisme. La tendance idéaliste se montre à découvert dans les écrits du philosophe le plus célèbre de cette école, de XÉNOCRATE. Il reproduit la *monade* et la *dyade*, et la terminologie empruntée au système des nombres. Il définit l'âme *un nombre qui se meut lui-même*. Il avait aussi exagéré singulièrement la psychologie pythagoricienne; car, au rapport de Cicéron, il séparait tellement l'âme du corps, qu'il était difficile de dire ce qu'il en faisait : il forçait pareillement les conséquences de la morale platonicienne, s'il est vrai, comme le rapporte encore Cicéron, qu'il exagérait la vertu et déprimait tout le reste. POLÉMON d'Athènes, auquel succéda CRATÈS, gouverna ensuite l'académie. L'un et l'autre confirmèrent leurs leçons par une vie qui leur mérita la vénération de leurs contemporains : étroitement unis pendant leur vie, ils furent ensevelis dans le même tombeau. Enfin CRANTOR, de Soli, ami et disciple de Xénocrate, maintint la doctrine du fondateur de l'école, sauf un petit nombre d'altérations, principalement dans l'enseignement populaire et pratique.

PÉRIPATÉTICIENS.

Les successeurs d'Aristote firent pour la doctrine de leur maître ce que les académiciens avaient fait pour celle de Platon : ils la développèrent en l'exagérant. Ceux-ci s'étaient principalement consacrés à la morale; les péripatéticiens s'appliquèrent plus particulièrement à la physique. THÉOPHRASTE d'*Eressos* (1), le plus distingué des disciples d'Aristote, et qui laissa un nom dans l'histoire naturelle, attribue le caractère de divinité, tantôt à l'intelligence, ce qui est la pure doctrine d'Aristote, mais tantôt aussi au ciel et à tout le système astronomique. EUDÈME ne fit que développer les opinions de Théophraste, et en morale plaçait la vertu dans le bonheur seul. DICÉARQUE et ARISTOXÈNE voulurent déterminer la notion de l'*entéléchie*, et la dénaturèrent; ils revinrent à cette opinion qui fait consister l'âme dans une triple harmonie, opinion combattue par Aristote. Ils firent dépendre cette harmonie de l'organisation du corps : l'âme ne fut elle-même qu'un corps, une matière une et simple dans son essence, mais dont les différents éléments sont arrangés et tempérés entre eux, de manière à produire la vie et le sentiment.

STRATON de Lampsaque, surnommé le *Physicien*, fit pour Dieu ce que les philosophes précédents avaient fait pour l'âme. Abandonnant la doctrine d'Aristote

(1) C'est l'auteur des *Caractères*, ouvrage imprimé ordinairement à la suite de celui de La Bruyère, qui porte le même titre.

sur la cause première, il bannit l'intelligence et la sagesse des phénomènes de l'univers : « La nature, dit-il, possède en elle-même une certaine force de vie et d'action; elle n'a ni sentiment, ni forme; tout se produit de soi-même, sans l'intervention d'un ouvrier et d'un auteur. » Ce système flotte, comme on le voit, entre l'athéisme et le panthéisme. Sa psychologie est celle de tout système sensualiste : il fait consister exclusivement l'exercice de la pensée dans la sensation; le premier il donna à cette hypothèse un caractère absolu.

Parmi les disciples de Théophraste se distingue encore Démétrius de Phalère, qui obtint une grande réputation comme orateur, qui gouverna dix années Athènes avec sagesse et modération, et qui, s'étant ensuite retiré en Égypte, sous Ptolémée Soter, y créa la fameuse bibliothèque d'Alexandrie, et présida à la traduction des Septante. Les écrits qu'il traça dans sa retraite se rapportaient presque exclusivement à la philosophie morale.

Quant à ce qui concerne les autres aristotéliciens, tout ce que nous en apprennent les historiens, c'est qu'ils s'occupèrent surtout de recherches sur le souverain bien. Au reste, ce que nous savons des plus distingués suffit pour nous faire connaître les conséquences que produisit la philosophie d'Aristote : celui-ci s'en était préservé par la force de son génie, et peut-être par suite de l'influence de Platon; le temps, plus fort que lui, se chargea de les développer.

ÉCOLE D'ÉPICURE.

Nous avons vu les successeurs immédiats de Platon et d'Aristote, trop faibles pour embrasser à la fois toutes les parties de la philosophie, se borner à explorer quelques-unes des régions nouvelles; découvertes par ces deux vastes génies : pendant longtemps encore, nous allons voir toute l'attention des philosophes absorbée par l'étude des questions particulières. Il fallait en effet, pour suivre le vol hardi de Platon, un degré d'enthousiasme moral peu commun parmi les hommes; il fallait, pour suivre Aristote dans le cercle immense de ses nomenclatures, une ardeur infatigable de savoir, une grande étendue de connaissances positives, une rare sagacité, toutes choses qui ne se rencontrent pas non plus fort communément. Il devait donc de toute nécessité se produire après eux des systèmes qui se trouvassent plus à la portée de toutes les intelligences, qui fussent plus en rapport avec l'état des esprits : deux écoles s'élevèrent pour répondre à ce besoin; elles s'attachèrent à cette partie de la philosophie qui tient de plus près aux usages communs de la vie, aux rapports réciproques qui unissent les membres de la société, c'est-à-dire, à la morale et au droit public. La première fut créée par Épicure, et prit le nom de son fondateur; l'autre eut pour chef Zénon de Cittium, et les disciples de ce philosophe furent appelés *stoïciens*.

Épicure, du bourg de Gargette, près d'Athènes, appartenait à des parents pauvres : son père, colon à Samos, gagnait sa vie comme maître d'école, et sa mère

comme devineresse. Ce fut la lecture des ouvrages de Démocrite qui éveilla en lui le génie philosophique; il était alors très-jeune. Bientôt il suivit à Athènes, mais d'une manière superficielle, les leçons de l'académicien Xénocrate, de Théophraste et d'autres. Dans sa trente-deuxième année, il ouvrit lui-même une école à Lampsaque, et la transporta cinq ans après à Athènes. Là, il enseigna, dans son jardin, une philosophie qui se recommandait par son indulgence pour les besoins des sens, embellis des agréments de la vie sociale, par son dédain pour toute superstition, et par son esprit d'élégance et d'urbanité. Il n'est pas un philosophe qui ait été l'objet de jugements plus opposés, qui ait éprouvé au même degré l'exagération des éloges et celle des censures. Il serait fort injuste de faire retomber sur son caractère les reproches qui doivent être adressés à sa doctrine. Un philosophe moderne, Gassendi, a vengé la mémoire d'Épicure des accusations dont elle avait été l'objet; mais il n'a pu absoudre le système de ce philosophe des funestes conséquences qui en découlent. On peut lui reprocher cependant avec raison l'orgueil qui le porta souvent à déprécier les travaux des autres philosophes : il fut particulièrement, comme l'a rappelé plusieurs fois Cicéron, injuste envers Démocrite, auquel il avait cependant beaucoup emprunté (1).

Ennemi déclaré de toute spéculation, Épicure ne conçoit pas que la science puisse s'étudier pour elle-même; il veut un but prochain, un but positif, un but individuel. La philosophie consiste donc, selon lui, à

(1) Democriti fontibus hortulos suos irrigavit Epicurus. Cic.

reconnaître et à indiquer les moyens les plus propres à conduire l'homme à la félicité : or il trouve sans cesse des obstacles à cette félicité dans ses préjugés, ses illusions, ses erreurs, son ignorance. Cette ignorance est de deux sortes : c'est d'abord l'ignorance des lois qui régissent l'univers ; source de la superstition et de ces vaines terreurs qui mettent le trouble dans l'âme : de là la nécessité de la physique comme introduction à la morale. L'autre ignorance est celle de l'emploi que l'homme peut faire de ses facultés ; de là la nécessité de prendre avant tout une connaissance exacte de la raison humaine. Épicure a donné le nom de *Canonique* à cette partie de sa philosophie, qu'il regarde comme une espèce d'avant-propos obligé de sa théorie du bonheur.

Rien de plus simple que sa théorie de la connaissance humaine. Les corps dont se compose l'univers sont eux-mêmes composés d'atomes, lesquels sont dans une perpétuelle émission de quelques-unes de leurs parties. Ces atomes en contact avec les sens produisent la sensation. Toute sensation peut être considérée par rapport à son objet, ou par rapport à celui qui l'éprouve. Or, toute sensation est toujours vraie en tant que sensation ; elle ne peut être ni prouvée, ni contredite ; elle est évidente par elle-même. C'est des sensations, des idées sensibles que nous tirons toutes nos idées générales ; et nous les en tirons parce que les sensations en contiennent les germes et les renferment comme par *anticipation*.

On ne sait pas au juste ce qu'Épicure entendait par ces anticipations ou prénotions, d'où il faisait résulter les idées générales : quant à leur valeur, il déclare

nettement qu'elles ne sont ni absolues, ni nécessaires; elles sont l'ouvrage de la raison humaine, et par conséquent sujettes à l'erreur. L'erreur n'est pas dans la sensation, ni dans l'idée de sensation, mais dans les généralisations que nous en tirons. « Voilà, dit-il, ce qu'il suffit de savoir sur l'art de penser; rien n'est plus frivole et plus inutile que cet art compliqué, que ces formules minutieuses imaginées par les dialecticiens : car les raisonnements les plus abstraits ne diffèrent point, par leur nature, de ceux que suggère le sens commun. Ayons des notions claires et distinctes; discernons avec perspicacité ce qui en résulte ou n'en résulte pas; dirigeons bien notre attention : à cela se réduit toute la logique. »

Quant à la physique d'Épicure, on sait qu'elle n'est autre chose que celle de Démocrite; il a seulement perfectionné et développé la célèbre hypothèse des atomes. Ils suffisent à Épicure pour expliquer l'univers, sans qu'il lui soit besoin de recourir à un premier moteur, à une intelligence première. Cependant il admet des dieux. Ce ne sont pas de purs esprits, car il n'y a pas de purs esprits dans la théorie atomistique; ce ne sont pas non plus des corps. Ce sont des espèces de fantômes, des images, qui, semblables à celles qui agissent sur nous dans les songes, produisent sur l'esprit humain cette impression indéfinissable qu'on appelle le sentiment religieux. Cette espèce de compromis entre l'esprit et la matière, auquel Epicure a recours pour expliquer la nature fort équivoque de ses dieux, lui servira encore pour rendre compte de la nature de l'âme. Démocrite avait déclaré expressément

que l'âme est un corps composé d'atomes subtils, d'une nature de feu. Il y a progrès dans Épicure : il avoue que pour expliquer la sensation, les atomes ne suffisent pas, et qu'il faut un autre élément ; mais quel est cet élément ? C'est encore un juste milieu entre une âme matérielle et une âme immatérielle ; ou plutôt ce n'est autre chose qu'un élément matériel mal analysé, semblable aux esprits animaux du dix-septième siècle ou au fluide nerveux du dix-huitième.

Examinons maintenant quelle est la morale d'Épicure. Puisqu'il n'y a pas dans l'âme humaine d'autres éléments que les sensations qu'elle éprouve, la première loi à laquelle elle doit obéir, c'est au sentiment qui la porte à fuir les sensations pénibles et à rechercher au contraire les sensations agréables. C'était la morale que Démocrite avait naturellement déduite de son système matérialiste, c'était le principe sur lequel Aristippe avait appuyé la sienne. Mais Épicure distingue plusieurs sortes de sensations agréables, plusieurs genres de plaisirs : il veut que la raison choisisse entre eux, et calcule leur intensité, leur durée, leurs suites. Sans doute, les plaisirs les plus vifs que nous éprouvions sont ceux que produit le plus grand développement de notre activité morale ou physique : mais n'entraînent-ils pas quelquefois des conséquences déplorables ? Il faut donc n'en user qu'avec sobriété, et les subordonner au bonheur véritable, qui résulte du repos de l'âme. Tant que l'âme n'est pas en paix, il n'y a pas de bonheur, il n'y a que du plaisir. Mais ce repos ne peut s'acquérir sans la vertu ; sans elle, point de plaisirs durables, point de véritable bonheur : avec la

vertu, avec la sagesse moins de plaisirs agités, mais repos et bonheur de l'âme.

Épicure reconnaît donc hautement le besoin de la vertu; il la recommande sans cesse: mais il lui enlève toute force obligatoire, en ne la considérant que comme un ingrédient obligé du bonheur. Du reste, cette vertu à laquelle il rend hommage (et il sent que la société ne saurait s'en passer), il la réduit à bien peu de chose, lorsqu'il arrive aux applications pratiques que les hommes peuvent en faire dans leurs rapports avec leurs semblables. Épicure veut avant tout la tranquillité et le repos de l'âme : mais est-il possible que nous y parvenions lorsque nous remplissons les devoirs que la société nous impose?

Pour ne point compromettre cette félicité intérieure, il faudrait n'être ni époux, ni père, ni citoyen, ni magistrat, ni guerrier; il faudrait en un mot briser tous les liens qui nous attachent à la famille ou à l'état: et alors cette impassibilité, cette ataraxie, que sera-t-elle, si ce n'est le plus complet et le plus parfait égoïsme?

En résumé, la doctrine d'Épicure, partie de la sensation, arrive d'abord au matérialisme, puis à l'athéisme, puis enfin à une morale qui n'est autre chose qu'un égoïsme absolu. Nous sommes déjà accoutumés à voir sortir du sensualisme cette série d'inévitables conséquences.

Mais heureusement pour l'humanité, s'il existe dans les théories considérées d'une manière abstraite et scientifique, une chaîne étroite qui lie les conséquences avec leurs principes, il est rare que les résultats pra-

tiques sortent des théories d'une manière aussi rigoureuse. Peu de philosophes ont été, à proprement parler, les hommes de leur système. Epicure, par exemple, le créateur de cette philosophie du bonheur, dont la première conséquence était un égoïsme qui pouvait conduire, et conduisit en effet plus tard les partisans outrés de [sa doctrine au crime et à la corruption, fut, par ses mœurs douces et bienfaisantes, son caractère humain et généreux, l'objet d'une admiration passionnée, et d'une espèce de culte de la part de ses nombreux disciples : des statues lui furent érigées, des cérémonies furent instituées en son honneur. Ce que l'on sait des premiers épicuriens fait pareillement honneur à leur caractère. On remarquait parmi eux MÉTRODORE, regardé comme un autre Épicure, estimable par ses vertus, et auteur de plusieurs écrits contre les sophistes et les dialecticiens ; HERMACHUS de Mitylène, qu'Épicure institua son successeur; MUS, qui d'esclave d'Épicure devint un de ses disciples favoris et un philosophe distingué; IDOMÉNÉE, dont Sénèque lui-même a vanté la rigidité et l'élévation; et beaucoup d'autres dont les noms sont cités par les historiens avec éloge.

L'école d'Épicure subsista longtemps sans subir d'altération. Nous la suivrons plus tard dans ses développements et dans sa lutte avec l'école stoïcienne, dont nous allons maintenant exposer les principes.

ZÉNON ET LES STOICIENS.

Le bonheur et la vertu sont inséparables : à l'accomplissement du devoir est toujours unie cette satisfaction

intérieure qui en est la récompense. L'analyse psychologique, nous venons de le voir, a très-bien saisi ces deux éléments qui se trouvent dans la conscience humaine ; mais elle s'est trop hâtée, lorsque, portant son attention sur le rapport qui les unit, elle a identifié l'un avec l'autre. Épicure, en donnant à sa philosophie le plaisir pour base, n'a plus considéré le reste que comme un accessoire, et la conséquence rigoureuse de son système a été de ne plus regarder la vertu que comme un hors-d'œuvre, dont il sera permis de se passer toutes les fois que l'on pourra arriver sans elle au but final de cette vie, c'est-à-dire, au plaisir.

ZÉNON tomba dans l'extrême opposé : négligeant tout-à-fait l'élément qui prédominait dans la philosophie d'Épicure, il enseigna une vertu austère, sauvage, en contradiction perpétuelle avec cette loi absolue, gravée au fond de la conscience, où elle proclame que le bonheur doit être la conséquence de l'accomplissement du devoir, et que le genre humain n'est point fait pour une vertu dépouillée du charme de l'espérance.

Il était né à Cittium, en Chypre, d'un riche marchand. On prétend qu'il fut jeté à Athènes par un naufrage, et que cet événement, regardé par lui comme le plus heureux de sa vie, détermina sa vocation philosophique. Il suivit le cynique Cratès, les mégariques Stilpon et Diodore, et les académiciens Xénophon et Polémon : il eut ainsi l'avantage de pouvoir rapprocher plusieurs divisions de l'école socratique. Il forma dans le Portique, à Athènes, une école qui s'illustra par une foule de philosophes habiles et passionnés pour la vertu, par son influence sur le monde et sur la vie

pratique, par la lutte qu'elle soutint contre le vice et le despotisme. On dit qu'après une chute grave, Zénon se fit mourir lui-même, vers l'an 260 avant J.-C. Épicure était mort avant lui.

Le but de l'homme, selon la philosophie des stoïciens, est la perfection. Trois conditions sont nécessaires pour y arriver : une raison saine, une connaissance exacte des choses, une vie sans tache; de là, la division de la science en trois parties, la logique, la physiologie et l'éthique.

La logique de Zénon et de ses successeurs est beaucoup plus étendue que celle d'Aristote : son but spécial était de fonder, en opposition à l'incertitude et au caprice des opinions vulgaires, une science solide et stable, la seule qui convienne au sage. Voici quels en sont les principaux fondements. Après l'impression produite sur l'âme par les objets extérieurs, c'est-à-dire la sensation, survient une image qui correspond à son objet extérieur et le représente. Mais cette connaissance purement empirique n'est pas la seule qu'ils admettent : ils reconnaissent pareillement des idées générales, des idées qui ne prennent point leur source dans la sensibilité. C'est la raison qui les forme en agissant sur les premières conceptions produites par les sens.

Les deux éléments de la connaissance humaine ne sont pas déterminés aussi expressément chez tous les philosophes de cette école. Peut-être même le fondateur ne les avait-il pas entièrement distingués. Mais il n'y a point de doute pour l'opinion de Chrysippe à cet égard. Il reconnaît à l'esprit humain la faculté de produire des idées générales, par la comparaison et la

réunion des idées particulières. D'ailleurs, c'est à la raison, comme à la faculté suprême et directrice, que cette école en appelle sans cesse. La règle du vrai est pour elle la droite raison, qui conçoit l'objet conformément à ce qu'il est.

Les mêmes éléments se retrouvent dans ce que Zénon appelle sa physiologie. Il reconnaît dans le monde un élément passif, la matière première, et un élément actif, intelligent, Dieu. Mais Dieu n'est pas séparé du monde; il le dirige et l'anime : l'univers est, pour Zénon, un tout animé, un être raisonnable, un corps organisé, dont toutes les parties sont liées entre elles et réagissent les unes sur les autres. Dieu agit sur le monde d'après des lois constantes et régulières, lois qui, suivant la manière de voir propre aux stoïciens, ont une espèce de consistance ou de forme matérielle, et dont ils empruntent la notion à la génération des êtres organisés. De cette notion dérive, dans la doctrine du Portique, la théorie des causes. Les anciens avaient dit : *Rien ne se fait de rien;* Zénon dit : *Rien ne se fait sans cause.* Il est un enchaînement infini de causes et d'effets qui embrassent tous les êtres existants, comme tout le domaine de l'éternité. Ainsi le présent renferme le germe de l'avenir; ainsi l'état présent n'est lui-même que la conséquence des dispositions antérieures. Cet ordre éternel, universel, en vertu duquel tout ce qui arrive a dû arriver, est ce qui constitue proprement le destin, *fatum*, des stoïciens, cette grande loi de la nécessité qui préside à tous les phénomènes, loi qui n'est pas précisément mécanique, puisqu'elle dérive d'une cause intelligente, de la puissance et de la sagesse divines. Le

vrai stoïcisme est providentiel et non fataliste. Il n'est pas panthéiste, comme on le lui a quelquefois réproché; il est dualiste, et la prédominance du théisme l'a conduit à un optimisme, insuffisant encore, mais déjà remarquable : si Dieu est, et s'il est dans le monde par les lois qu'il y a mises, ce monde, au moins dans sa forme et dans son ordonnance, est bien fait, il est beau, il est immortel, il est raisonnable, et il faut se conformer à ses lois, comme à celles de la raison et de Dieu. Ce n'est point encore là l'optimisme chrétien, l'optimisme de Leibnitz ; mais c'est pour la philosophie stoïcienne un beau titre de gloire que de s'en être approchée.

A une pareille métaphysique devait répondre une morale noble et élevée. Puisque la raison est le fond de l'humanité, de la nature, de Dieu même, il suit comme conséquence morale que la loi pratique par excellence est de vivre conformément à la raison. Tel est l'axiome fondamental de la morale stoïque. En voici les conséquences : si la raison est la règle unique des actions humaines, il n'y a de bonnes actions que celles qui sont conformes à la raison, et de mauvaises que celles qui n'y sont pas conformes. De même, si la raison est le tout de l'homme, c'est la conformité de nos actions à la raison qui est la fin unique et dernière de toutes nos actions, la fin unique de l'homme : là est donc le souverain bien pour l'homme; car le souverain bien d'un être est ce qui est conforme à la loi et à la fin de cet être, c'est-à-dire à sa nature. Ainsi le souverain bien est la conformité des actions de l'homme à la raison : là est le mal, il n'y en a point d'autre. La douleur et

le plaisir n'étant ni conformes ni non conformes à la raison, ne sont ni bons ni mauvais; il n'y a en eux ni bien ni mal, et les conséquences physiques des actions sont comme si elles n'étaient pas. Ainsi, ne considérer comme bon que ce qui est bon partout et toujours, indépendamment des circonstances, et, par conséquent, que la vertu seule; comme mal, que le vice; affranchir ainsi l'homme moral de toute servitude et de toute dépendance extérieure; l'élever même à une sorte d'insensibilité, par le mépris de toutes les impressions passives; l'affranchir en même temps de l'esclavage non moins terrible des passions; ériger la raison en arbitre suprême de toutes les déterminations; n'avouer comme dignes du sage que les actions qu'elle a prescrites; opposer l'honnête à l'utile, ou plutôt faire triompher l'honnête de l'utile; diriger incessamment les regards de l'homme sur le modèle de la perfection, comme sur le but de tous les biens (*finis bonorum*); révéler à sa pensée le code d'une législation sublime, éternelle, universelle, émanée de l'auteur de toutes choses, gravée dans tous ses ouvrages; fonder ainsi la vertu sur le devoir, sur le principe de l'obligation, indépendamment de tout intérêt personnel; unir étroitement toutes les vertus entre elles par un lien indissoluble; ennoblir la vertu par l'immolation, l'affermir par la constance : telle est cette moralité énergique que Zénon a imposée à l'humanité; il a assez estimé l'humanité pour l'en croire capable. « Zénon, dit Cicéron, ne s'adresse qu'à notre âme, comme si nous étions dépouillés des enveloppes du corps (1). »

(1) De Finib., lib. IV, cap. II.

Voilà le beau côté de la morale stoïcienne; elle est digne des éloges qui dans tous les temps lui ont été prodigués. Mais les égarements dans lesquels elle est tombée, et que nous allons maintenant faire connaître, montreront encore que ce n'est jamais impunément que l'on se met en opposition avec les principes qu'admet le sens commun.

Toutes les actions sont, selon les stoïciens, conformes ou non conformes à la raison. Toutes les actions qui sont conformes à la raison ont cela de commun d'être conformes à la raison; elles sont donc ÉGALES l'une à l'autre, dans cette abstraction de la conformité à la raison : de là, l'égalité de toutes les bonnes actions. Toutes les mauvaises actions ont cela de commun aussi d'être non conformes à la raison; elles sont donc ÉGALES entre elles, dans l'abstraction de la non-conformité à la raison : de là, dans quelques stoïciens, et surtout dans les stoïciens romains qui ont gâté, exagéré et rapetissé le stoïcisme, ce paradoxe ridicule, que toutes les mauvaises actions sont égales entre elles; qu'ainsi ne pas dire la vérité, ou tuer, est aussi mal l'un que l'autre, puisqu'il y a mal également des deux côtés.

Voici une autre aberration qui tient à ce qu'il y a de plus grand dans le stoïcisme : Qui empêche l'homme de se conformer toujours à la raison? La passion. La passion, voilà donc l'ennemi qu'il s'agit de combattre : de là le courage, l'énergie morale, la magnanimité, la constance, si bien exprimés dans l'école stoïque par le mâle précepte, *sustine* : supporte sans te plaindre les maux de cette vie. Mais il faudrait que cette maxime fût suivie de celle-ci : Agis, sois utile à tes semblables;

ne combats pas seulement tes passions personnelles, mais combats aussi les passions des autres, qui sont un obstacle à l'établissement de la raison en ce monde, qui troublent l'ordre de ce monde. La vertu du stoïcisme qui, précisément parce qu'elle est exagérée (1), n'est qu'une demi-vertu, ne va pas jusque-là. A la même maxime, supporte, etc., il ajoute celle-ci : abstiens-toi, excellente encore dans certaines limites, déplorable quand elle est trop étendue; il ne fallait pas la pousser jusqu'à l'apathie. La morale stoïcienne ordonne à l'homme de tout sacrifier, pour ne point compromettre la paix de son âme et sa pureté intérieure. Livré à ce soin exclusif de son âme sans égard à celle des autres, que peut-il faire de mieux que de se replier sur lui-même et de briser tous ses rapports avec le monde? Voilà donc la philosophie du Portique arrivée à l'égoïsme, que nous avons vu résulter des principes, si opposés, développés par l'école d'Épicure. Les vertus stoïques étaient inutiles au monde ; leur courage et leur constance admirable devaient nécessairement se consumer, sans aucun résultat pour le bonheur de l'humanité, dans cette lutte de la raison contre la passion, qui était leur objet unique. Pour eux, le seul soin important était la pureté de l'âme : il s'ensuivait que toutes les fois que cette pureté était trop en péril, toutes les fois qu'ils désespéraient de sortir victorieux de la lutte, ils n'avaient plus d'autre ressource que de recourir au droit qu'ils accordaient au sage de terminer

(1) Tacite n'a pas cru pouvoir faire un plus grand éloge d'Agricola son beau-père, qu'en disant de lui : *Tenuit, quod difficillimum est, in sapientiâ modum.*

sa vie, comme Caton a terminé la sienne, par le suicide.

CLÉANTHE, successeur de Zénon, n'ajouta que très-peu de chose à sa doctrine; il eut même le tort de matérialiser encore davantage les notions que son maître n'avait pas su assez clairement isoler des conditions matérielles. Il eut cependant le mérite de présenter à la philosophie cette belle induction qui conduit à la notion de l'être souverainement parfait, par la considération de l'échelle progressive que forment les divers degrés de perfection dans le système des êtres. Stobée nous a conservé de lui une hymne à Jupiter, regardée avec raison comme un des plus beaux morceaux de poésie qu'ait produits l'antiquité.

CHRYSIPPE rectifia la définition de la vision compréhensive, que Cléanthe avait altérée. Il distingua l'objet perçu de l'objet fantastique qui n'est qu'un produit de l'imagination, et par là répandit quelques lumières sur le phénomène de la *perception*. Mais ce qui le distingua surtout, c'est le talent avec lequel il défendit contre les nouveaux académiens les doctrines du Portique, attaquées par la dialectique active et exercée d'Arcésilas. Il chercha, pour soutenir cette lutte avec avantage, à perfectionner les parties de la logique de Zénon; et les stoïciens le considérèrent comme le vrai fondateur de cette partie de leur philosophie. Les anciens avaient une idée bien haute de sa logique : « Si les dieux, disaient-ils, avaient eu besoin de l'emploi de la logique, c'eût été de celle de Chrysippe qu'ils auraient fait usage. »

PANÆTIUS de Rhodes, l'ami de Polybe, qui fut le pré-

cepteur de Scipion l'Africain et l'accompagna dans ses voyages, enseigna d'abord à Athènes et porta ensuite à Rome la philosophie du Portique. Cicéron, qui le cite souvent avec les plus grands éloges, l'avait pris pour guide dans son admirable Traité des Offices. D'après le témoignage du philosophe romain, ses doctrines se rapprochaient beaucoup de celles de Platon, qu'il appelait, dans tous ses écrits, le divin Platon, le plus sage, le plus saint des hommes, l'Homère de la philosophie. Il avait composé une histoire de la philosophie, dont on ne peut trop déplorer la perte. MNÉSARQUE et POSIDONIUS paraissent s'être particulièrement appliqués à coordonner la philosophie du Portique, et à en mettre tous les éléments en harmonie. Le dernier avait eu Cicéron pour disciple. Il ne se bornait pas aux spéculations philosophiques; il cultivait aussi les sciences et particulièrement la géométrie et la géographie, et nous trouvons déjà en lui un exemple remarquable de la nouvelle alliance qui, depuis Aristote, s'établissait entre la philosophie et les sciences positives.

SCEPTICISME

DE LA NOUVELLE ACADÉMIE.

Au moment où la philosophie du Portique se flattait d'avoir assis sur une base inébranlable l'édifice qu'elle venait de construire, pour mettre la morale à l'abri des envahissements de l'épicuréisme, il s'élevait contre elle un ennemi plus redoutable et plus difficile à vaincre, c'était la *nouvelle Académie*. L'école de Platon n'avait pu

voir sans quelque ombrage s'élever l'école épicurienne et l'école stoïque. Pour combattre l'une et l'autre, elle eut recours à l'ironie de Socrate et à la dialectique de Platon, dont elle abusa. Le caractère de la nouvelle académie est le scepticisme; mais il s'en faut bien que ce soit un scepticisme absolu : elle n'avait point, dans la pensée de son fondateur surtout, d'autre but que celui d'attaquer les deux dogmatismes excessifs de Zénon et d'Épicure; mais comme au fond, dans la pensée de cette école, était encore le dogmatisme, elle se garda bien d'aller jusqu'à la dernière extrémité du scepticisme, ce qui eût ruiné le platonisme lui-même.

Arcésilas, le premier auteur de ce système, avait d'abord fréquenté le Lycée, sous Théophraste et Polémon; on croit qu'il avait aussi suivi les leçons des Mégariens. Mais les écrits de Platon captivèrent son admiration; il s'était nourri de la lecture des poëtes, surtout d'Homère et de Pindare; il joignait à une éloquence entraînante une force de logique qui souvent réduisait ses adversaires au silence. « Ses concitoyens et ses contemporains, dit Numénius, refusaient de croire ce qu'Arcésilas n'avait pas affirmé. » Riche, libéral, humain et doux, il se faisait chérir de ses élèves autant qu'il charmait ses auditeurs. Sa vie fut sans reproche; elle fut même un modèle de modération et de sagesse.

La lutte qu'il engagea contre la philosophie du Portique nous offre un haut degré d'intérêt et d'instruction, sous le rapport de la philosophie de l'esprit humain. A aucune époque, soit dans l'antiquité, soit dans les temps modernes, jusqu'à Descartes et Leibnitz, les questions fondamentales qui ont pour objet la certitude et la

réalité des connaissances humaines n'avaient obtenu une attention aussi sérieuse, n'avaient été discutées avec autant de persévérance et de profondeur.

Les stoïciens avaient enseigné que l'image qui naît de la sensation est conforme à son objet : Arcésilas engagea contre cette doctrine une polémique, depuis bien souvent renouvelée, d'abord par Carnéade, qui en fit une des bases du scepticisme académique; puis, dans la scholastique, par Occam; puis plus tard par Arnauld; plus tard enfin par Berkeley, Hume et l'école écossaise. Sextus nous a conservé le résumé de l'argumentation employée par Arcésilas. « Les stoïciens, dit-il (1), avaient distingué trois choses, la *science*, l'*opinion*, et la *compréhension*, qui occupe le milieu entre les deux premières. C'est sur ce point qu'ils furent attaqués par Arcésilas. Celui-ci soutint que la compréhension *(catalepsie)* ne peut être l'arbitre qui prononce entre la science et l'opinion, qui sert à les distinguer: car cette compréhension elle-même réside ou dans le sage, ou dans l'insensé : si elle réside dans le sage, elle est la science même; si elle est dans l'insensé, elle n'est plus que l'opinion; elle n'est donc qu'un vain mot. Cette compréhension par laquelle on prétend que nous donnons notre assentiment aux choses qui correspondent à notre vision, n'existe nulle part. Nous ne donnons point notre assentiment aux *images*, mais à la raison seule; car les hommes n'affirment que des propositions expresses. D'ailleurs il n'est pas d'image qui ne puisse être fausse aussi bien que vraie, comme le montrent une foule d'exemples. Si donc le sage donne

(1) Adv. Math. XII, § 152 et suiv.

son assentiment sur la foi de ce *criterium* illusoire produit par les stoïciens, il ne conçoit réellement que la simple opinion. » Arcésilas recommandait le doute à l'exemple de Socrate, comme principe de toute philosophie.

Chrysippe réparait les brèches faites à la doctrine des stoïciens, en déterminant avec plus de précision que ne l'avaient fait ses prédécesseurs le rôle de la raison dans le phénomène de la perception, lorsque CARNÉADE parut et vint à son tour recommencer l'attaque. Il essaya précisément de battre en ruine les ouvrages construits ou restaurés par Chrysippe; il suivit ce stoïcien dans tous ses raisonnements, et s'attacha à lui corps à corps, si l'on peut s'exprimer ainsi. Il disait lui-même que sans Chrysippe il ne serait jamais devenu ce qu'il était. Son scepticisme se réduisit au probabilisme, c'est-à-dire, à un dogmatisme affaibli. Il ne niait ni les vérités subjectives, ni l'existence des êtres réels et extérieurs; il soutenait seulement que nos propres modifications ne peuvent nous représenter exactement les objets. D'ailleurs, si l'on en croit Numénius : « Les exercices dans lesquels il établissait et détruisait tour à tour les mêmes opinions, opposait la même force, les raisonnements contraires, et semblait tout confondre par la subtilité des argumentations, n'auraient été que la portion extérieure de son enseignement; mais après avoir usé de ce genre de discussion pour combattre les stoïciens, il aurait sécrètement professé des doctrines positives au milieu des adeptes reçus dans son intimité, les aurait présentées avec un caractère de vérité et de certitude égal à celui auquel

prétendaient les autres philosophes. » On a considéré Carnéade comme le fondateur d'une troisième académie. Il eut pour successeur CLITHOMAQUE de Carthage, qui ne fit que commenter les opinions de son maître.

Quoique le but principal des académiciens fût de combattre les affirmations dogmatiques des philosophes du Portique, ils avaient été conduits dans le cours des discussions plus loin qu'ils ne l'avaient prévu sans doute, et à professer, en ce qui concerne la réalité de nos connaissances, un scepticisme opposé à leurs intentions.

Après s'être déclarée rivale du Portique, l'Académie ne tarda pas à s'apercevoir qu'en n'opposant à son adversaire qu'une philosophie négative, elle semblait abdiquer elle-même les plus justes titres à l'estime et à la confiance des hommes. Telles furent sans doute les considérations qui engagèrent PHILON et ANTIOCHUS à reprendre graduellement un langage plus affirmatif, à se porter médiateurs entre les stoïciens et les sceptiques. La nouvelle direction qu'ils donnèrent à leur école a porté quelques historiens à distinguer une quatrième et une cinquième académie, dont ces deux philosophes sont regardés comme les fondateurs. Mais ce rapprochement momentané entre deux systèmes rivaux, indice de l'esprit de conciliation dont étaient animés ses auteurs, ne pouvait détruire entièrement les dispositions générales de l'esprit humain, à cette époque, pour l'incertitude et le doute. La philosophie idéaliste ne pouvait être longtemps sceptique; son scepticisme apparent voilait des intentions dogmatiques qu'elle ne put entièrement dissimuler. Nous allons voir

sortir de la philosophie sensualiste un scepticisme tout autrement positif, tout autrement énergique.

SCEPTICISME

DE L'ÉCOLE EMPIRIQUE.

Ænésidème était contemporain de Cicéron. Il naquit en Crète, vécut et enseigna à Alexandrie. Déjà la philosophie, longtemps concentrée dans les écoles de la Grèce, avait été portée sur un nouveau théâtre, et se répandait rapidement à Alexandrie, à Rome et dans toute l'étendue de l'empire romain. Tandis que les autres philosophes, n'apercevant devant eux aucune route connue qui pût les conduire à rivaliser avec les fondateurs de l'Académie, du Lycée et du Portique, ne semblaient plus aspirer à d'autre gloire qu'à celle de les commenter, ou de concilier plus ou moins heureusement leurs théories, Ænésidème, peu satisfait des résultats produits par ces premières tentatives d'éclectisme, et attaché particulièrement aux idées d'Héraclite, entreprit de donner un nouveau développement aux doutes de Pyrrhon. Il reprochait à la philosophie sceptique des académiciens de manquer d'universalité, et par là d'être en contradiction avec elle-même. « Les académiciens, disait-il avec raison, sont, au fond, de véritables dogmatiques. Ils admettent certaines propositions comme des vérités indubitables, d'autres comme absolument fausses. Les pyrrhoniens, au contraire, doutent de tout universellement : non-seulement ils n'adoptent aucun dogme, mais ils se gardent même d'affirmer, soit que les choses puissent être généra-

lement, soit qu'elles demeurent généralement incompréhensibles. Ils n'acceptent pas plus la vraisemblance ou l'invraisemblance que la réalité ou la non-réalité ; ils ne décident rien, pas même cela qu'ils ne décident rien. »

Pour justifier la suspension de tout jugement décisif, il admit et soutint les dix motifs de doute attribués à Pyrrhon : ces motifs sont tirés, 1° de la diversité des animaux ; 2° de celle des hommes, pris individuellement ; 3° de l'organisation physique ; 4° des circonstances et de l'état variable du sujet ; 5° des positions, des distances, des diverses conditions locales ; 6° des mélanges et associations dans lesquelles les choses nous apparaissent ; 7° des diverses dimensions et de la conformation diverse des choses ; 8° des rapports des choses entre elles ; 9° de l'habitude ou de la nouveauté des sensations ; 10° de l'influence de l'éducation et de la constitution civile et religieuse.

Mais ce qui caractérise surtout le scepticisme d'Ænésidème, ce sont ses attaques contre la réalité de l'idée de *cause* : l'idée de causalité, prétendait-il, est nulle, parce que le rapport de la cause à l'effet est incompréhensible. Voici l'abrégé de son argumentation à ce sujet : « La cause produit l'effet ; mais comment le produit-elle ? Opère-t-elle par une seule et unique force ? Alors elle ne pourrait produire qu'un seul effet, toujours et entièrement semblable à lui-même. Dirons-nous qu'elle opère en vertu de plusieurs forces combinées et réunies ? Alors toutes ces forces devraient à la fois agir sur toutes choses, et produire encore un même effet sur chacune : or ces conséquences sont démenties par l'expérience. La cause est-elle séparée

de la matière sur laquelle elle agit? Elle ne pourra opérer, puisqu'elle sera privée de la condition sur laquelle elle s'exerce. Est-elle réunie à cette matière? L'une et l'autre à la fois seront alors effet et cause; il y aura action et réaction réciproques. Le contact et la compénétration sont également inhabiles à expliquer une action véritable. Si quelque chose éprouve un effet, ce ne peut être que par addition, par soustraction, ou par altération : or ces trois opérations sont également impossibles. » La conclusion légitime de ce raisonnement était que nous ignorons le rapport qui existe entre l'effet et la cause : mais Ænésidème en conclut que ce rapport n'existe pas. Cette conclusion n'est pas d'une sage philosophie; et cependant nous verrons plus tard que le même raisonnement fait le fond de toute l'argumentation d'un philosophe du XVIII[e] siècle, célèbre par son scepticisme, de l'Écossais Hume.

Au reste, si l'on en croit M. de Gérando, le scepticisme d'Ænésidème n'était qu'un moyen de faire valoir la philosophie d'Héraclite, à laquelle il était attaché; il tendait essentiellement à justifier cette mobilité de toutes choses, qui formait le point de vue dominant du système d'Héraclite. Ænésidème aurait donc rempli, relativement à la doctrine du philosophe d'Éphèse, un rôle semblable à celui d'Arcésilas et de Carnéade, relativement à l'enseignement de Platon. Un philosophe péripatéticien, Aristoclès, essaya de réfuter Ænésidème, en lui opposant sept motifs que l'on peut réduire à deux : la contradiction dans laquelle tombe le scepticisme absolu, et les funestes conséquences du scepticisme pour la pratique.

Parmi les successeurs d'Ænésidème, nous remarquerons Agrippa, qui réduisit les dix motifs de doute à cinq plus généraux, savoir : 1° la discordance des opinions; 2° la nécessité indéfinie pour toute preuve d'être prouvée elle-même; 3° le caractère relatif de toutes nos idées; 4° le caractère hypothétique de tous les systèmes; 5° le cercle vicieux inévitable auquel est condamnée la démonstration philosophique. Favorin ou Phavorin, d'Arles, le premier philosophe qu'aient produit les Gaules, est compté par quelques auteurs au nombre des académiciens; mais le témoignage de Galien doit le faire ranger parmi les sceptiques. Il développa les principes d'Ænésidème. Une seule chose lui paraissait probable : c'est qu'on ne peut rien savoir avec certitude.

Ces philosophes, et beaucoup d'autres qui leur succédèrent, mais dont nous ne connaissons que les noms, étaient presque tous des médecins, de l'école des *empiriques* et des *méthodistes*, qui, se tenant à l'observation, rejetaient la théorie qui remonte aux causes des maladies. Le plus célèbre de tous est Sextus, surnommé Empiricus, à cause de l'école de médecins à laquelle il appartenait. Il naquit, à ce qu'il paraît, à Mitylène, vers la fin du second siècle de notre ère, et eut pour maître le sceptique Hérodote, de Tarse.

« A peine connaissait-on dans nos écoles le nom de Sextus-Empiricus, dit Bayle. Les moyens de l'*Époque* (1) qu'il a proposée si subtilement n'y étaient pas moins inconnus que la terre australe, lorsque Gassendi en a donné un abrégé qui nous a ouvert les yeux. » On ne

(1) Suspension de jugement, doute.

peut s'étonner assez d'un oubli aussi général et aussi prolongé. Les ouvrages de Sextus ne sont pas seulement le traité le plus complet du scepticisme, ou plutôt le seul complet que les anciens nous aient laissé; ils sont certainement aussi ceux qui renferment les documents les plus nombreux, les plus variés, les plus précieux sur la philosophie entière de l'antiquité. Cet homme extraordinaire avait étudié toutes les doctrines, les avait examinées, rapprochées et comparées entre elles; son exactitude inspire la confiance pour son témoignage; sa pénétration et sa sagacité le dirigent sur les points essentiels de chaque système.

Sextus a donné le nom d'*Hypotyposes pyrrhoniennes* au traité dans lequel il a méthodiquement exposé l'ensemble de son système. Il dirigea aussi contre les professeurs des sciences, contre les géomètres, contre les arithméticiens, contre les astronomes, contre les logiciens, contre les physiciens, contre les moralistes, d'autres traités que l'on comprend ordinairement sous le titre commun *adversùs Mathematicos*, à raison de celui qui y occupe le premier rang, et qui ne sont qu'un commentaire de son premier ouvrage.

« On admet, dit Sextus, trois sortes de *criterium*, c'est-à-dire d'instruments, pour distinguer le vrai du faux : le premier appartient à celui qui juge, c'est-à-dire à l'homme; le second au moyen qu'il emploie pour juger, c'est-à-dire au sens et à l'intelligence; le troisième à l'impression produite par les objets sur l'esprit. C'est ce qu'on appelle les criterium *à quo, per quod, secundùm quod*. Les controverses des philosophes sur ces criterium eux-mêmes suffiraient pour prouver u'il

n'en existe point; car il faudrait un critérium nouveau et supérieur, pour décider en prononçant. » Le probabilisme des académiciens ne trouve pas plus grâce aux yeux de Sextus que la certitude des dogmatiques. Il combat, avec les arguments employés déjà par Ænésidème, le principe de la *causalité*. Dans les cinq derniers livres de son traité *adversùs Mathematicos*, il passe en revue les questions les plus importantes, et fait ressortir ce qu'elles ont d'incertain, de chancelant dans leurs principes, de contradictoire ou d'inconséquent dans leurs raisonnements. Niant toute certitude immédiate, attendu la contradiction qui règne dans les assertions des philosophes, il commence par exiger que toute vérité soit démontrée, et prouve ensuite que cela est impossible, faute de principes certains en soi. Par là, il bat en ruine tous les travaux scientifiques de l'esprit humain, sans en excepter même les mathématiques.

Le procédé employé par Sextus consistait, comme on peut le voir, à mettre aux prises les idées sensibles et les conceptions de l'esprit, afin d'arriver par cette contradiction à la suspension absolue de tout jugement. Mais ce n'était là que le but théorique du scepticisme: son but pratique était l'*ataraxie*, l'impassibilité; et la maxime favorite de Sextus était celle-ci: Nulle chose n'est préférable à l'autre.

Cette courte analyse du scepticisme de l'école empirique suffit pour montrer qu'il ne diffère de celui des sophistes et de celui de Pyrrhon que par son étendue et sa rigueur scientifique. Du reste, la méthode, le but, le résultat sont les mêmes. Venue à la suite des débats

de l'idéalisme et du sensualisme, la philosophie sceptique a saisi et combattu avec beaucoup d'avantage les extravagances de l'un et de l'autre système. Mais, après avoir montré ce qu'ils avaient de faux et d'exagéré, il ne fallait pas sortir des bornes d'une critique légitime; il ne fallait pas imiter, surpasser même, leurs exagérations, et nier avec une assurance dogmatique les vérités qu'ils contenaient. Il y a de l'incertain et du faux dans tous les systèmes : telle était la conclusion légitime que l'on pouvait tirer d'une analyse exacte et approfondie. Tous les systèmes sont faux, il ne peut en exister de vrais, tout est incertain : telle fut la conclusion que tirèrent les sceptiques. Après tant de systèmes et de tentatives hardies pour résoudre à la fois les plus hautes et les plus difficiles questions, la sagesse conseillait la prudence et le doute; la sagesse exagérée conseilla l'immobilité absolue, et condamna l'esprit humain à cette funeste ataraxie qui devait couper court à toute recherche scientifique, et rendre par conséquent impossible tout progrès ultérieur.

Mais il n'est pas facile d'enchaîner l'esprit humain et d'arrêter son essor : il semble même que son énergie s'accroisse en raison des obstacles qu'on oppose à son activité. Après les sophistes est arrivé Socrate. Les pyrrhoniens n'ont point arrêté l'élan communiqué aux esprits par les philosophes de l'Académie, du Portique et du Lycée. La philosophie ne succombera pas non plus sous les efforts de Sextus et d'Ænésidème.

Troisième époque. — Depuis la diffusion de la philosophie grecque dans l'empire romain (80 ans av. J.-C.), jusqu'au huitième siècle après J.-C.

La philosophie grecque, par son contact avec l'Orient, s'empreint d'une couleur mystique.—Caractère religieux de ce dernier âge de la philosophie ancienne.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL.

RENOUVELLEMENT DES ANCIENS SYSTÈMES.

CICÉRON (mort 44 ans av. J.-C.)

STOICIENS.

	av. J.-C.
Scipion.	m. 181
Lélius.	fl. v. 150
Caton d'Utique.	m. 44
Brutus.	m. 39
	ap. J.-C.
Lucain.	m. 65
Sénèque.	m. 65
Pétus Thraséas.	m. 66
Tacite.	m. v. 134
Epictète.	fl. v. 90
Marc-Aurèle.	m. 180

ÉPICURIENS.

	av. J.-C.
Lucrèce.	m. 50
C. Cassius.	m.
Horace.	m. 8
C. Velléius.	
Pomponius-Atticus.	m. 29
Aufidius-Bassus.	fl. v. 25
	ap. J.-C.
Pline l'Ancien.	m. 79
Diogène Laërce.	fl. v. 210
Lucien de Samosate.	m. 200

PLATONICIENS.

	ap. J.-C.
Thrasylle.	fl. v. 50
Alcinoüs.	fl. v. 130
Plutarque de Chéronée.	m. 120
Maxime de Tyr.	fl. v. 180
Galien.	m. 193
Apulée.	m. v. 136

PÉRIPATÉTICIENS.

	av. J.-C.
Andronicus de Rhodes.	fl. v. 60
Cratippe de Mitylène.	fl. v. 48
Xénarque de Séleucie.	fl. v. 20
Nicolas de Damas.	fl. v. 13
	ap. J.-C.
Alexandre Ægée.	fl. v. 60
Alexandre d'Aphrodise.	fl. v. 190

PYTHAGORICIENS.

Sextius.	fl. v. 2
Sotion.	fl. v. 15
Apollonius de Thyane.	m. 90

CYNIQUES.

Démonax.	fl. v. 120
Crescens.	fl. v. 150
Pérégrinus.	m. 168

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE ET MYSTIQUE.

JUIFS.	ap. J.-C.	GNOSTIQUES.	ap. J.-C.
Aristobule.		Simon le Magicien.	m. 64
Philon.	fl. v. 40	Corinthus.	fl. v. 80
Numénius d'Apamée.	fl. v. 150	Carpocrates.	fl. v. 125
CABALISTIQUES.		Marcion.	fl. v. 130
Rabbi Akibha.	m. 138	Bardesanes.	fl. v. 150
Siméon Ben Jochaï.	fl. v. 150	Manès, Persan.	fl. v. 225

NÉOPLATONISME MYSTIQUE DES ALEXANDRINS.

Ammonius Saccas.	m. 230	Thémistius.	fl. v. 376
Longin.	m. 275	Syrien.	m. 450
Plotin.	m. 270	Hiéroclès.	fl. 450
Amélius.	fl. v. 280	Proclus.	m. 485
Porphyre ou Malchus.	m. 304	Marinus.	m. 490
Ædésius.	fl. v. 320	Olympiodore.	fl. v. 530
Jamblique.	m. 333	Damascius.	fl. 533
Eunape de Sardes.	fl. v. 350	Isidore de Gaza.	fl. 533
Julien l'empereur.	m. 333	Simplicius.	fl. 533

PHILOSOPHIE DES PÈRES DE L'ÉGLISE.

Saint Justin le Martyr.	m. 165	Arnobe.	m. 326
Athénagore.	fl. v. 160	Lactance.	m. 330
St Clément d'Alexandrie.	m. 212	Saint Athanase.	fl. v. 325
Tertullien.	m. 218	Synésius.	m. 430
St Origène d'Alexandrie.	fl. v. 260	Saint Augustin.	m. 430

DERNIÈRES LUEURS DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

EN ORIENT.		EN OCCIDENT.	
Saint Denis l'Aréopagite.		Marcianus Capella.	fl. 474
Jacques d'Edesse.		Boèce, décapité en	526
Stobée.	fl. v. 500	Cassiodore.	m. 575
Jean Philoponus.	fl. v. 600	Isidore de Séville.	m. 636
Jean de Damas.	754	Bède le Vénérable.	m. 736
Photius.	m. 891		

Nous avons partagé en trois différents âges l'histoire de la philosophie grecque : à chacun de ces âges correspond l'étude de l'un des trois grands objets de la science humaine, savoir : le monde, l'homme, et Dieu. La philosophie, dans son premier âge, a été toute physique, dans le second, toute morale; dans son troisième, elle sera toute religieuse. Mais, avant d'exposer les théories qui appartiennent spécialement à cette dernière époque, nous sommes forcés de revenir un peu sur nos pas, pour suivre sur les différents points de l'em-

pire romain le développement et la marche de la philosophie elle-même.

Alexandre avait anéanti la liberté républicaine de la Grèce et soumis à sa puissance l'Egypte et une grande partie de l'Asie; alors Alexandrie prit insensiblement dans le monde l'importance et le caractère d'Athènes déchue, et fit tourner à l'avantage de la science les relations nouvelles qui venaient de s'ouvrir entre l'Orient et l'Occident. Les Ptolémées, successeurs d'Alexandre en Egypte, par l'établissement de la fameuse Bibliothèque et du Musée d'Alexandrie, rendirent d'importants services à l'instruction (1).

Il n'entrait point dans l'esprit de la mission donnée par les Lagides aux savants du Musée, de tenter des créations nouvelles : ce qu'on leur demandait essentiellement, c'était d'importer sur ce théâtre nouveau les créations de leur patrie ; aussi est-ce à la fondation du Musée que nous voyons naître, pour la première fois dans l'antiquité, les travaux de l'érudition proprement dite, la critique littéraire, l'art d'interpréter, de commenter; et jamais les études grammaticales n'acquirent une si haute imoportance, n'excitèrent une aussi grande émulation.

Les poëtes du Musée ne cherchèrent point leurs principaux sujets dans l'histoire de leur première patrie. Appollonius célébra l'expédition des Argonautes ;

(1) Pour tout ce qui concerne l'histoire des sciences et de la littérature, depuis le temps d'Alexandre jusqu'au IVe siècle après J.-C., on peut lire l'ouvrage de M. *Jacques Matter*, couronné par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et qui a pour titre : *Essai historique sur l'École d'Alexandrie*, 2 vol. in-8o.

Lycophron fit reparaître dans sa Cassandre le tableau des destinées de Troie; Callimaque composa ses hymnes en l'honneur des dieux de l'Olympe ; alors aussi la poésie didactique prit naissance : Aratus sortit du sein du Musée.

Mais le mérite qui distingua éminemment les savants d'Alexandrie, et qui fait de leurs travaux une époque mémorable dans l'histoire de l'esprit humain, consiste dans les progrès rapides que leur durent les sciences positives. Les mathématiques avaient été déjà cultivées avec ardeur dans le Lycée; mais les unes et les autres s'enrichirent à la fois dans le Musée par des conquêtes nouvelles. Euclide dans ses Eléments posa avec tant de grandeur les fondements des premières, qu'il parut les créer une seconde fois; Appollonius, son disciple, développa la théorie des sections coniques, et fut surnommé le *Géomètre par excellence;* quelques siècles plus tard, Diophante inventa l'algèbre. On sait tout ce que l'astronomie et la géographie doivent à Eratosthène, à Hypparque, à Strabon, à Claude Plotomée.

Ainsi la philosophie, arrivée à sa maturité, tendait partout à se résoudre en applications pratiques. Dans la Grèce, Archimède s'illustrait par les applications de la géométrie et du calcul à la mécanique; Marius de Tyr perfectionnait la géographie historique; Théodose donnait un traité de la sphère; Pausanias était le Strabon de la Grèce.

Tels étaient, dans les différentes parties de l'empire d'Alexandre, les progrès qu'avaient faits les sciences et la philosophie. Voyons maintenant quelles furent leurs destinées dans la capitale de l'empire romain.

Les Romains ne commencèrent à connaître la philosophie grecque, et en particulier les doctrines stoïque, péripapéticienne et académique, qu'après la conquête de la Grèce, et principalement par l'entremise des trois philosophes, Carnéade, Diogène et Critolaüs, qui leur furent envoyés par les Athéniens (1).

Quelques maximes d'une sagesse pratique, dues aux Claudius, aux Caton, aux Scévola, aux Scipion, aux Métellus, avaient composé, entre la 2e et la 3e guerre punique, une sorte de philosophie qui était pour les Romains ce qu'avaient été pour les Grecs les sentences des *Gnomiques*. Mais lorsque la conquête eut établi plus tard d'étroits rapports entre Rome et les villes où florissaient encore les écoles ouvertes aux sciences et aux lettres, les Romains les plus distingués ne purent demeurer longtemps indifférents à ces nobles études : on vit Scipion l'Africain et Lœlius se lier d'une étroite amitié avec le philosophe Panétius, et rechercher le commerce des autres philosophes; on vit Caton d'Utique s'attacher à Antipater de Tyr, le stoïcien; M. Brutus, Varron, Pison, cultiver l'ancienne Académie; Lucullus s'enquérir avec empressement de toutes les doctrines philosophiques des Grecs. Déjà les ouvrages d'Aristote avaient été apportés à Rome par Sylla. Tous les hommes d'un mérite supérieur qui se montrèrent sur la scène, à dater de la guerre de Mithridate jusqu'au règne d'Au-

(1) Les Athéniens ayant été condamnés à payer 500 talents pour avoir pillé la ville d'Orope, envoyèrent à Rome ces trois philosophes pour plaider leur cause dans le sénat. Carnéade parla avec beaucoup d'éloquence; mais Caton le Censeur conseilla de le renvoyer au plus tôt, ainsi que ses deux compagnons, parce qu'ils éblouissaient tellement les esprits, qu'il était impossible de distinguer le vrai d'avec le faux.

guste, goûtèrent et cultivèrent les doctrines des écoles de la Grèce. Parlons d'abord de ce citoyen illustre, de ce grand homme qui fut à la fois le prince des orateurs et des philosophes romains.

CICÉRON.

Au premier rang des services qu'il était si justement fier d'avoir rendus à son pays, Cicéron plaçait le bonheur d'avoir pu introduire ses concitoyens à l'étude de la philosophie. En appliquant son génie à cette étude, il paraît s'être proposé quatre vues principales : faire connaître aux Romains les doctrines des Grecs, y puiser librement ce qui lui paraissait digne d'estime, les revêtir des ornements du style et de tout l'éclat qu'elles peuvent emprunter à l'art oratoire, et les appliquer aux besoins généraux de la société, comme à ceux de la morale privée.

De toutes les écoles de la Grèce, celle d'Épicure est la seule à laquelle il n'ait voulu payer aucun tribut. Il loue Pythagore; il rend à Socrate une sorte de culte; il professe pour Platon l'admiration la plus constante; il associe Aristote aux hommages dont il environne le fondateur de l'Académie, et il se plaît à voir dans ces deux philosophes plutôt deux alliés que deux rivaux; il s'est pénétré des austères maximes de Zénon; il s'est rangé à la suite de Carnéade et de Philon dans les rangs de la seconde Académie; mais ce qu'il y a surtout cherché, c'est l'avantage qu'offre cette dernière école de pouvoir comparer, discuter librement toutes les doctrines, les opposer entre elles, et en faire un choix judicieux.

En général, dit M. de Gérando, auquel nous empruntons, en l'abrégeant, l'excellent chapitre qu'il a consacré à Cicéron dans son Histoire comparée des systèmes de philosophie (1), il suit la nouvelle Académie dans les questions spéculatives; Platon dans la psychologie : Aristote, et Zénon surtout, le guident dans la morale; il s'attache de préférence à Aristote, dans la politique, mais c'est Platon qu'il prend constamment pour modèle dans sa méthode; il se plaît à imiter la forme de ses dialogues : s'il ne l'égale pas dans l'extrême délicatesse de ses analyses, il l'égale souvent en élévation, il le surpasse en clarté, et offre lui-même à l'éloquence philosophique un modèle qui n'a jamais été égalé jusqu'à ce jour.

Nous ne voyons point que Cicéron ait cherché à familiariser les Romains avec la métaphysique et la dialectique des Grecs : ces recherches eussent été trop peu du goût des Romains, et trop peu analogues peut-être au génie de Cicéron lui-même. Il limite, dans une portion de ses écrits, la méthode socratique, telle qu'elle avait été reproduite par Platon; dans les autres, comme dans les traités *des Offices* et *des Lois*, il remonte d'abord aux premiers principes pour descendre aux déductions par la marche la plus directe. De toutes les questions de la morale spéculative, les seules dont il se soit emparé sont celles qu'il discute dans ses traités *de la nature des Dieux, du Destin et de la Divination*; mais on voit qu'il les considère, en partie, plutôt comme un sujet d'érudition, que comme une matière entièrement accessible à la raison humaine.

(1) Tome 3, pag. 178 et suiv.

Mais c'est lorsqu'il entre dans le domaine de la morale pratique, qu'il recueille en abondance les fruits qu'il s'était promis de retirer de l'étude de la philosophie. Avec quel dédain, ou plutôt quelle indignation, il rejette ces froides hypothèses qui dégradent la vertu en la réduisant à un calcul mercenaire, en la rendant l'esclave des motifs intéressés! S'établit-il sur le terrain de la législation civile? à quelle distance ne laisse-t-il pas tous les jurisconsultes vulgaires, froids et stériles commentateurs du texte de l'édit du Préteur! C'est des sources du droit naturel qu'il fait découler le droit positif; c'est des sources de la morale éternelle et universelle qu'il fait dériver tous les principes du droit de la nature. Il réunit ici la sublimité de Platon à la rigueur d'Aristote; il allie le patriotisme du citoyen à la moralité de l'homme privé, à la piété de l'homme religieux. Le jurisconsulte, formé à son école, trouvera dans la plus haute philosophie le commentaire des lois de son pays; le simple particulier, guidé par lui, en obéissant à ces lois, obéira à la raison, à Dieu même.

En traitant *des lois*, Cicéron semblait avoir pris Platon pour guide : à son exemple, il composa aussi un traité *de la république*. Citoyen d'une république, défenseur de la liberté expirante, alors même qu'il s'élève contre les entreprises audacieuses des César, des Antoine, des Octave, il reconnaît les avantages d'une monarchie sagement tempérée, et il présente avec Aristote, comme le modèle d'un gouvernement parfait, celui qui se forme par la combinaison et l'harmonie des trois formes monarchique, aristocratique et populaire.

Nous avons dû parler avec quelques détails de cet

homme distingué. Nous avons peu de chose à dire de ses successeurs. Au moment où Cicéron s'efforçait d'inspirer à ses compatriotes le goût dont il était animé lui-même pour ces hautes et nobles études, déjà les mœurs avaient commencé à se corrompre, déjà la liberté n'existait plus. Bientôt à tous les vices, tristes fruits de l'opulence, de l'orgueil et de la puissance, vinrent s'unir ceux qu'engendrent l'adulation et la servitude : la philosophie ne fut plus alors que l'héritage d'un petit nombre d'hommes de bien qui luttaient contre la dépravation universelle, et contre les excès de la tyrannie.

STOICIENS.

Nous avons déjà vu que le célèbre vainqueur d'Annibal, et son ami Lælius, avaient été initiés aux doctrines du Portique par le philosophe Panétius. Cette école compte encore au nombre de ses partisans Caton d'Utique, dont le caractère mâle et vertueux, la sagesse et la prudence, furent l'objet d'une si vive admiration pour ses contemporains, et dont Virgile a fait d'un seul mot l'éloge, en disant que, dans l'Élysée, c'est lui qui préside l'assemblée des justes (1).

Ce furent les leçons de Caton qui formèrent M. Brutus, cet ardent défenseur de la liberté romaine, à la fois homme d'état, guerrier et philosophe. Il avait composé un éloge de son illustre beau-père, et quelques ouvrages qui ne nous sont point parvenus.

Le poète Lucain est aussi rangé par les historiens

(1) Secretosque pios, his dantem jura Catonem.

parmi les partisans de la philosophie stoïcienne ; mais il en exagéra les maximes, et ne montra dans son caractère, comme dans ses vers, qu'une fausse grandeur, et une absence presque complète de naturel et de vérité.

On remarque la même exagération de la morale du Portique dans SÉNÈQUE, dont les défauts, comme écrivain, ont pareillement une grande analogie avec les torts de son caractère. Il avait approfondi le cœur humain jusque dans ses derniers replis. Il l'avait étudié au sein d'une cour brillante et corrompue, comme dans les classes inférieures de la société : car, éprouvé par toutes les vicissitudes de la vie humaine, il avait passé tour à tour d'une condition fortunée à l'exil et de l'exil au faîte des grandeurs, pour retomber dans la disgrâce.

Ses ouvrages contiennent un très-grand nombre d'observations morales, tracées d'un pinceau aussi ferme qu'ingénieux. Nul écrivain n'a été plus cité : son style coupé et sentencieux se prête merveilleusement aux emprunts. Comme il paraît plus beau quand on le cite que quand on le lit, on a dit de lui qu'il fait plus d'honneur aux ouvrages d'autrui qu'aux siens propres.

Quelque exagération qu'il y ait dans la morale de Sénèque, les stoïciens lui reprochaient d'abandonner souvent leurs maximes. Le grand ressort qu'il emploie pour porter l'homme au bien, est le mobile qui le fit agir lui-même dans toutes les circonstances de la vie : l'orgueil humain. On lui a reproché avec raison de faire de son sage un être au-dessus de la divinité elle-même, par la raison que Dieu tire sa perfection de sa nature,

et que le sage, selon lui, ne doit la sienne qu'à son choix libre et volontaire.

Un grand nombre de ses productions ne sont point parvenues jusqu'à nous. Il exposa les principes du stoïcisme dans un livre qui a pour titre : *De la sérénité de l'âme*. Son traité *des bienfaits*, adressé à Æbulus Liberalis, en 7 livres, suffirait à la gloire littéraire de son auteur, qui le composa dans les dernières années de sa vie. Montaigne préférait à tous les écrits de ce philosophe ses *Lettres à Lucius Junior*, qui sont au nombre de 124, et dans lesquelles il disserte sur toutes les parties de la morale, avec un appareil qui ne convient guère au style épistolaire. S'il était l'auteur des tragédies qui ont paru sous son nom, comme le prétendent quelques critiques, nul écrivain n'aurait égalé sa fécondité.

Thraséas Pétus, que le sévère Tacite a proclamé la vertu même, ne tomba point dans les excès que nous venons de reprocher à Sénèque. Sectateur du Portique, il n'exagéra point l'austérité de sa secte. Il vécut sous les règnes de Tibère, de Caligula, de Claude et de Néron. Indépendant au milieu de l'avilissement général, son opposition à la tyrannie fut calme et mesurée. Il voulait le bien, et ne cherchait point l'éclat; non qu'il dédaignât la gloire, mais il aimait encore plus la vertu. Docile à la voix de sa conscience, il n'en respectait pas moins les convenances sociales : sa conduite, toujours égale, fut aussi sans reproches.

Un des plus illustres soutiens de la doctrine stoïcienne fut, à peu près à la même époque, cet esclave d'Épaphrodite, ce vertueux Épictète, dont le *Manuel*

nous offre, sous la forme la plus concise, le tableau de la philosophie morale du Portique, dépouillée des exagérations que l'on reproche avec raison aux écrivains de cette école. On sait que son maître, homme grossier, stupide et de mauvaises mœurs, s'amusait à tordre la jambe de son esclave. Vous me la casserez, dit Épictète; et l'évènement justifia sa prédiction. Je vous l'avais bien dit, ajouta tranquillement le philosophe (1). Quoique stoïcien, Épictète n'eut ni la jactance, ni l'aspérité de la plupart des gens de sa secte : la vertu qu'il prisait le plus était la modestie. Ennemi d'Épicure et de sa doctrine, il admirait Socrate, et nous a laissé du vrai Cynique un magnifique tableau. Malgré son indigence, il jouit toute sa vie, et plus encore après sa mort, de la considération publique.

Le premier des historiens romains, le grand écrivain « qui punit les tyrans alors qu'il les peint, » professait aussi les maximes de cette noble et forte doctrine, la seule qui pût inspirer à des hommes que le christianisme n'éclairait pas encore, assez de courage et d'énergie pour lutter contre la corruption et l'avilissement de leurs contemporains.

Mais ce fut en la personne du vertueux empereur Marc Aurèle que la philosophie du Portique jeta le plus vif éclat. Il avait été le disciple du stoïcien Sextus de Chéronée, petit-fils de Plutarque; mais il sut donner au système philosophique qu'il embrassa un caractère particulier de douceur et de bienveillance, en y faisant

(1) Un adversaire du christianisme, Celse, en citant ce trait et l'opposant aux chrétiens, leur disait d'un air insultant : « Votre *Christ* a-t-il fait rien de plus grand ? — *Oui*, il s'est tu, » lui répondit Origène.

dominer l'amour pour l'humanité, associé à la religion. C'est à la divinité qu'il rapporte la destinée de l'homme, les motifs de la vertu; c'est à la divinité qu'il rend grâce d'avoir pu la pratiquer fidèlement. Il ne se renferma point d'ailleurs dans la philosophie du Portique. On croit souvent reconnaître en lui le disciple de Platon, comme lorsqu'il rapporte à l'unité et les lois de l'univers et celles de la morale, lorsqu'il subordonne à une seule harmonie le système des êtres. « La cause universelle, dit-il, est un torrent qui entraîne tout; tout ce qui se fait n'est qu'un changement de forme; tout ce qui existe est comme la semence de ce qui arrivera, afin que le monde soit toujours jeune. » Marc Aurèle ne professait point seulement ces maximes pour le public; il ne les destinait point à la postérité; il les avait méditées pour son propre usage. Elles renfermaient le dépôt de ses sentiments les plus intimes : le secret lui en fut dérobé après sa mort.

La principale cause du succès qu'obtint à Rome la philosophie du Portique, et de la préférence qui lui fut généralement donnée par les hommes publics, fut le zèle avec lequel ses sectateurs s'appliquèrent aux affaires et principalement à la jurisprudence. « On trouve encore, dit Gravina, dans notre Droit, une foule d'expressions, de règles, de principes, tirés des stoïciens (1). » Déjà, au temps de Cicéron, les premiers créateurs de la jurisprudence romaine, les Scévola, les Balbus, les Sulpicius étaient imbus de la doctrine stoïcienne. De cette école sortit la secte des *Proculéiens*, qui eût rendu déjà un grand service à la

(1) De ortu et progressu juris civilis.

science par cela seul qu'elle y introduisait le raisonnement et la discussion. « La loi, suivant eux, était la recommandation naturelle de l'humanité, l'expression de la consanguinité qui unit tous les hommes, et de la bienveillance mutuelle qui doit les porter à se secourir entre eux. » Montesquieu, si bon juge en cette matière, professait la plus haute estime pour cette école.

CYNIQUES.

La philosophie cynique, devenue en quelque sorte la parodie de la philosophie stoïcienne, compta aussi à cette époque plusieurs sectateurs; mais, comme aucun d'eux n'a fait faire de progrès à la science, nous nous bornerons à mentionner DÉMONAX de Chypre, qui enseigna à Athènes; CRESCENS de Mégalopolis, et PÉRÉGRINUS, si toutefois cet homme, qui s'arrogea le titre de philosophe, ne s'en est pas montré aussi indigne par ses vices que par la mobilité de son imagination et les extravagances auxquelles le porta le délire de la vanité. On prétend qu'il se brûla lui-même à Olympie, vers 168 après J.-C.

ÉPICURIENS.

La doctrine d'Épicure fut annoncée aux Romains par LUCRÈCE, dont le poëme est le plus ancien qui nous ait été conservé dans cette langue. Il naquit environ 95 ans avant J.-C.; il avait huit ans de moins que Cicéron et un de moins que César. On doit supposer qu'il passa quelques années de sa jeunesse en

Grèce et même à Athènes; il paraît trop versé dans tous les mystères de la philosophie, de la cosmogonie et de la physique épicurienne, pour que l'on puisse croire qu'il en ait pris connaissance seulement à Rome. Si Lucrèce a osé plier la langue de Rome à peindre la doctrine de l'apôtre de la volupté; s'il a réussi à tirer d'admirables beautés d'une théorie rationnelle; s'il a pu ressentir la chaleur de l'enthousiasme pour le système le plus aride et le plus glacé, il n'a pu, même en ne s'attachant qu'à traduire, être un imitateur fidèle; et déjà ses pinceaux commencèrent à altérer les doctrines d'Épicure. Lucrèce compta parmi ses amis MEMMIUS et C. CASSIUS, tous deux attachés comme lui aux principes de la philosophie épicurienne. Le dernier, citoyen intrépide et austère, se sacrifia, ainsi que le stoïcien Brutus, à la cause de la liberté. Divisés dans l'école, ces deux hommes illustres se réunissaient au forum, au sénat, et sur le champ de bataille.

Servius nous atteste l'étude approfondie que VIRGILE avait faite des doctrines philosophiques; mais lui-même nous l'atteste bien mieux encore, par les nombreux emprunts qu'il leur a faits : il n'est pas une de ces doctrines qu'il n'ait l'art de faire revivre et de peindre dans ses chants immortels.

Nous devons placer encore parmi les poëtes philosophes ce spirituel ami de Mécène et d'Auguste, cet HORACE, qui nous apprend lui-même avec quelle ardeur il s'est appliqué dans sa jeunesse à suivre les faciles leçons d'Épicure; il paraît cependant qu'une plus mûre expérience le rattacha plus tard aux sévères maximes du Portique. Au reste, conservant toujours son indé-

pendance, il ne suivit exclusivement aucune école; sa règle fut de ne juger sur la parole d'aucun maître (1).

On compte aussi parmi les épicuriens T. P. ATTICUS, cet ami de Cicéron, qui pendant les guerres civiles de César et de Pompée, de Brutus et d'Antoine, se ménagea si bien que, sans prendre parti pour aucun, il fut aimé de tous.

Nous pouvons ajouter à cette liste les noms des deux PLINE, ces explorateurs infatigables des phénomènes de la nature; cependant Pline l'Ancien pourrait peut-être avec plus de raison être rangé parmi les sceptiques.

Le satirique LUCIEN de Samosate, dont les censures ingénieuses, élégantes, mais sévères, poursuivent sous toutes les formes les prétentions du dogmatisme et l'orgueil des faux savants; DIOGÈNE de Laërce, auteur d'une histoire des philosophes anciens, bien précieuse malgré son manque absolu de critique et de goût; CELSE enfin, qu'on appela l'Hippocrate latin, parce qu'il avait traduit le père de la médecine, qui combattit les chrétiens et trouva dans Origène un redoutable adversaire, nous paraissent avoir été comptés sans motifs suffisants parmi les épicuriens.

Les philosophes dont nous venons de parler avaient en général embrassé le parti d'Épicure, parce qu'ils trouvaient sa physique attrayante, et que sa morale traçait une règle dont la pratique leur promettait une vie douce et exempte de la gêne à laquelle les stoïciens

(1) Nullius addictus jurare in verba magistri,
Quò mecumque rapit tempestas, deferor hospes.
HOR., *Epist*, 1, lib. I, v. 14 et 15.

condamnaient l'espèce humaine. Mais le nombre fut incomparablement plus grand de ceux qui adoptèrent cette doctrine uniquement parce qu'ils croyaient voir dans ses principes l'apologie de leur irréligion, et des débauches au sein desquelles ils vivaient plongés. Ce furent ces derniers partisans d'Épicure, et l'abus qu'ils firent de la philosophie, qui rendirent son nom et son système si odieux ; qui, chez les Grecs comme chez les Romains, révoltèrent les stoïciens et les académiciens, et les portèrent à employer contre eux un ton si méprisant et si rempli de fiel. La corruption des mœurs, l'absence de courage et de patriotisme, la bassesse et la servilité dont le spectacle attristait partout leurs regards, ne justifiaient que trop la sévérité de leurs censures.

PÉRIPATÉTICIENS.

La philosophie d'Aristote était moins à la portée de l'esprit essentiellement pratique des Romains ; et les Grecs qui s'en occupaient étaient réduits à commenter péniblement le philosophe de Stagyre, avec plus ou moins de succès, et dans des sens divers, à cause de la forme souvent obscure et souvent altérée de ses écrits. Après ANDRONICUS de Rhodes, qui mit en ordre et expliqua à Rome les livres d'Aristote, et CRATIPPE de Mitylène, que Quintus Cicéron, ainsi que beaucoup d'autres Romains, entendit à Athènes ; on compte comme purs péripatéticiens, NICOLAS de Damas, ou *Damascène*, et XÉNARQUE de Séleucie, qui donnèrent tous deux des leçons à Rome, au temps d'Auguste ;

ALEXANDRE ÆGÆUS qui fut aussi l'un des maîtres de Néron, et particulièrement le célèbre commentateur ALEXANDRE d'Aphrodise, qui fonda à Alexandrie une école critique particulière qui porte son nom, et combattit la doctrine du fatalisme, comme inconciliable avec l'ordre moral. A une époque plus rapprochée nous trouverons parmi les péripatéticiens syncrétistes THÉMISTIUS, SYRIEN et SIMPLICIUS. Les commentaires de ce dernier sur la philosophie d'Aristote sont, avec ceux d'Alexandre d'Aphrodise, les plus remarquables qu'aient écrits ces écoles.

PLATONICIENS.

Après la chute de l'Académie sceptique, il s'était formé, dès le siècle d'Auguste, une nouvelle école platonicienne qui trouva de nombreux partisans. Parmi eux nous distinguerons THRASYLLE de Mendes, dit *l'Astrologue*, ALCINOUS, PLUTARQUE de Chéronée, APULÉE, MAXIME de Tyr, et le fameux médecin GALIEN. Alcinoüs a laissé une introduction à la philosophie de Platon, qui justifie son titre; elle résume avec ordre et netteté les principes fondamentaux de cette doctrine. Plutarque excella mieux à peindre le caractère des grands hommes qu'à pénétrer le véritable esprit des systèmes philosophiques, et montra plus d'érudition dans ses recherches historiques que de discernement dans ses opinions. On lui reproche avec raison la facilité avec laquelle il accueillit les traditions superstitieuses.

Apulée ne mit pas beaucoup plus de choix et de

discernement dans ses ouvrages philosophiques; il confondit les idées de Pythagore avec le platonisme, et il y associa souvent, comme on ne tarda pas à le faire généralement, les traditions de la théurgie orientale.

Maxime de Tyr s'attacha principalement aux hypothèses spéculatives des fondateurs de l'Académie; il mit, par exemple, beaucoup de soin à développer celle-ci : *que nos connaissances ne sont que des réminiscences.*

En général, ces philosophes s'efforcèrent de propager, sous des formes populaires et didactiques, la morale et la théorie religieuse de Platon. Déjà ce besoin des sentiments religieux, qui ne tarda pas à se développer avec tant d'énergie, commençait de toutes parts à se manifester. Ils s'appliquèrent donc de préférence aux spéculations qui ne sont qu'indiquées rapidement dans les livres de Platon sur Dieu, le démiurge, l'âme du monde, les démons, l'origine du monde et celle du mal. Ils donnèrent aux idées une forme substantielle, et appliquèrent arbitrairement leurs principes abstraits à l'explication des faits remarquables de leur temps; par exemple, à la cessation des oracles.

Galien avait approfondi, en philosophie comme en médecine, les systèmes de toutes les écoles, sans s'asservir à aucune d'elles. Il professe pour Platon une haute estime, et il le commente souvent; mais souvent aussi il adopte la logique d'Aristote et développe sa théorie des sophismes; il suit quelquefois les traces des stoïciens. Les hypothèses les plus absurdes avaient été imaginées avant lui pour expliquer les rapports des opérations de l'âme avec le jeu des organes qui ont été affectés à son service. Il réfuta, avec un soin tout par-

ticulier, celle de Platon, sur la distinction des trois parties de l'âme et de leurs trois séjours séparés, en diverses parties du corps. Distinguant avec beaucoup de netteté le principe pensant, d'avec celui de la vie organique ou animale, il considéra ce dernier comme un instrument intermédiaire, destiné à fournir au premier les moyens d'action. Son système était un éclectisme raisonné peu différent peut-être de celui de PATAMON d'Alexandrie, qui, tout en extrayant ce qu'il y avait de mieux dans chaque système, prétendait en former un système particulier.

Au reste, il ne faut point confondre, comme on l'a fait souvent, cet essai isolé d'éclectisme avec le néoplatonisme des alexandrins, que nous développerons plus tard.

PYTHAGORICIENS.

Le mystère qui couvrait l'histoire et les doctrines de Pythagore, les traditions miraculeuses qui relevaient la sainteté de sa personne, devaient attirer sur ce philosophe l'attention des hommes disposés à se laisser entraîner par ce goût pour le merveilleux, qui commençait à se manifester dans le monde. De ce nombre furent Q. SEXTIUS et SOTION d'Alexandrie, tous deux connus de Sénèque, et surtout le fameux APOLLONIUS de Thyane en Cappadoce, cet imitateur de Pythagore, qui s'était adonné à la divination et associait le mysticisme religieux aux doctrines morales. Son biographe, Philostrate, semble avoir voulu faire de lui une espèce de Messie du polythéisme. Plusieurs

autres philosophes, à son exemple, appliquèrent le pythagorisme à l'étude de la nature, ou cherchèrent à découvrir dans la doctrine des nombres de Pythagore une science supérieure et occulte, et ils la fondirent dans les théories de Platon.

PHILOSOPHIE

RELIGIEUSE ET MYSTIQUE.

Après tant d'efforts pour soutenir, éclaircir et appliquer les résultats obtenus par la philosophie grecque, dans son premier et son second âge, l'esprit humain ne pouvait être entièrement satisfait. Trop de motifs avaient été allégués pour démontrer l'insuffisance de tous les systèmes, pour qu'il pût s'arrêter à aucun d'eux. L'homme a besoin de croire; il ne vit que de foi. Mais les conditions de sa foi changent avec les siècles; et il était impossible, à cette époque, que des systèmes philosophiques qui s'étaient mutuellement ruinés dans une guerre si longue et si animée, remplissent en aucune manière les conditions qu'il exigeait. Tous les moyens avaient été employés par les philosophes pour le conduire à la vérité, et tous avaient été successivement attaqués et détruits par le scepticisme.

Dans cette situation désespérante, la philosophie devait nécessairement chercher s'il n'y avait pas dans l'intelligence une force, jusque-là inconnue ou trop négligée, qui, sans s'appuyer sur l'abstraction que le scepticisme avait convaincue de se dissiper souvent en vaines rêveries, ou sur l'empirisme dont l'insuffisance avait été pareillement démontrée, pût atteindre direc-

tement à la vérité; et non pas à la vérité relative, mais à la vérité absolue; et non pas seulement à la vérité abstraite, mais au principe réel de toute vérité, à son principe absolu, c'est-à-dire, à Dieu.

A ce besoin impérieux de croire, le christianisme avait déjà suffisamment répondu. Cette religion sublime, qui prescrivait l'amour désintéressé de Dieu et de l'humanité, qui annonçait à tous les peuples, sans aucun appareil scientifique, l'alliance de Dieu et du genre humain, était venue apporter ses douces consolations à des âmes flétries par le doute et l'incertitude. La liberté grecque était perdue sans retour; la puissance romaine, à peu près achevée, déjà se dévorait elle-même, et laissant l'âme sans intérêt pratique général, la livrait à la merci de tous les caprices d'un oisif égoïsme. Partout se faisait sentir le besoin d'émotions nouvelles : il n'y avait plus rien de grand à faire dans ce monde; et lorsqu'au temps marqué par la Providence, le christianisme vint ouvrir à l'esprit humain les voies nouvelles qu'il cherchait, il s'y précipita avec enthousiasme, impatient qu'il était d'abandonner la terre pour le ciel, et le commerce d'une société corrompue pour celui de Dieu même.

Ce qu'avait fait le christianisme, la philosophie dut l'essayer à son tour. Mais au moment où elle devenait essentiellement religieuse, elle ne pouvait employer les méthodes qui lui avaient servi jusqu'à ce moment, et dont elle avait d'ailleurs reconnu l'impuissance. Ce ne fut donc plus à l'observation sensible, à l'analyse, à l'abstraction, qu'elle s'adressa : ses moyens furent l'inspiration, l'enthousiasme, l'illumination.

Au nombre des causes extérieures qui développèrent dans la philosophie ce nouveau caractère, il faut compter en première ligne le contact de l'esprit grec et de l'esprit oriental. Ce qui distingue l'Orient, en effet, c'est un idéalisme mystique fondé sur la contemplation immédiate et sur l'extase. Une hypothèse adoptée par quelques critiques distingués, et que les platoniciens d'Alexandrie avaient déjà mise au jour, expliquerait d'une manière satisfaisante la facilité avec laquelle s'opéra cette fusion. La philosophie grecque, selon cette hypothèse, serait dérivée elle-même des antiques traditions de l'Asie et des mystères de la Thrace. Zoroastre, Hermès, Orphée, auraient été les véritables instituteurs des Pythagore, des Platon. Les philosophes grecs, admis à la participation de cette sagesse primitive, n'auraient fait que la dépouiller du voile des fictions, la revêtir des formes scientifiques, en lui donnant un développement méthodique. Ainsi, lorsque les doctrines platoniciennes prirent à Alexandrie un nouveau caractère, elles n'auraient fait en quelque sorte que remonter à leur source; elles auraient été commentées dans le même esprit qui présida à leur création. Il est certain, du moins à nos yeux, qu'une partie des traditions de l'Asie passa chez les Grecs, d'abord par les allégories mythologiques que les poëtes ont admises, reproduites, mais altérées; ensuite, à l'aide des initiations mystérieuses; enfin, et d'une manière plus directe, par l'intermédiaire des philosophes eux-mêmes, qui, comme Pythagore et Platon, recueillirent ces doctrines dans leurs voyages. Mais il ne faut pas donner à cette opinion une valeur trop absolue,

comme l'ont fait les néoplatoniciens d'Alexandrie, qui pourraient bien, comme ils en ont été accusés, être eux-mêmes les auteurs de quelques-uns de ces oracles de Zoroastre, de ces écrits d'Hermès-Trismégiste, ou de ces fragments orphiques, sur lesquels ils appuient si fréquemment leurs doctrines.

Quelques essais irréguliers précédèrent le développement méthodique de ce mysticisme alexandrin si célèbre dans les fastes de la philosophie, et si diversement jugé. Commençons par ceux qui furent tentés par les JUIFS et les GNOSTIQUES.

DOCTEURS JUIFS.

Les Juifs, pendant la captivité de Babylone, avaient pris connaissance des traditions religieuses des Perses; une autre colonie avait vécu en Égypte. Là, le commerce avec les Grecs s'établit à la suite des travaux qui donnèrent le jour à la traduction des Septante, sous la direction de Démétrius de Phalère. L'influence de ces communications ne tarda pas à se faire sentir, lorsque les Juifs furent revenus dans leur patrie. Pendant qu'à Jérusalem, les Pharisiens et les Saducéens se divisaient entre eux, les premiers commentant le texte de la loi, les seconds s'attachant au sens littéral, les Esséniens et les Thérapeutes s'exerçaient en secret à une vie contemplative, à une morale austère, à une sagesse qui leur a mérité les éloges des historiens.

ARISTOBULE, le premier, tenta non-seulement d'allier, mais même d'identifier en quelque sorte les traditions des livres sacrés avec la philosophie et la littérature

des Grecs. Il alla jusqu'à supposer des vers sous les noms d'Orphée, de Linus, d'Hésiode et d'Homère. Pour donner faveur à son système, il interprétait les livres sacrés par les doctrines grecques; il expliquait l'origine de ces doctrines, et celle de la mythologie même, par les lois et l'enseignement de Moïse.

PHILON, qui après lui continua ce genre d'interprétation, partageait, dit-on, les opinions des Esséniens. Il mit à profit la connaissance qu'il avait acquise de tous les systèmes grecs, et en particulier du système de Platon, qui s'accorde à tant d'égards avec les idées religieuses de l'Orient, pour représenter sa religion nationale comme une doctrine parfaite et divine. C'est dans le même esprit que, plus tard, l'historien JOSÈPHE revêtit le judaïsme de la dépouille philosophique des Grecs.

La contemplation de l'ordre de l'univers peut bien, selon Philon, nous porter à la connaissance de la divinité, mais ce n'est là qu'une simple préparation à la science qui doit immédiatement s'obtenir par la contemplation de Dieu même. Il distingue avec Platon le monde intelligible et le monde sensible; Dieu et la matière sont des principes existants de toute éternité. Il admet, d'après le même philosophe, le monde *idéal* et la religion des idées, comme le type d'après lequel la divinité a formé l'univers. Mais Platon avait conçu les idées comme contemporaines de Dieu même. Il ne les avait point personnifiées; il avait assigné le siége de leur existence dans l'entendement divin. Philon les personnifie, en compose son premier verbe, ou *Logos*, qu'il considère comme fils de Dieu, comme le produit

de son action suprême. Le second verbe est le verbe opérant réellement sur le monde sensible. Chacune de ces trois vertus divines fut envoyée comme messagère pour exécuter ce grand ouvrage. C'est ce qui constitue la trinité de l'Etre suprême, déjà reconnue, mais d'une manière moins absolue, par Platon. A ces emprunts faits à la philosophie transcendantale de Platon, Philon réunit plusieurs idées empruntées aux traditions orientales. On en trouve un exemple dans la distinction faite par lui de l'homme céleste et de l'homme terrestre; dans l'hypothèse de cet homme primitif, qui a servi de type à l'humanité mortelle, hypothèse qui se rapproche bien plus de la notion de Zoroastre que de celle de Platon.

Philon distingue les deux âmes, l'une raisonnable et l'autre privée de raison. Il attribue à la première trois facultés, l'entendement, la sensation, la parole; il laisse à la seconde la passion et les affections sensibles. « L'entendement est non-seulement un esprit divin, c'est une portion inséparable de la nature même de la divinité. Il a aussi son *verbe*, analogue à celui de Dieu; semblable à la cire, il contient en lui virtuellement toutes les formes. L'âme a préexisté au corps; elle est libre. Tantôt revêtue des sens, elle n'aperçoit que les choses sensibles; tantôt s'élançant par un essor spontané, se dégageant des organes matériels, elle s'élève à la vue des choses intelligibles. C'est à cette délivrance des chaînes du corps que le sage aspire; cette lutte contre les sens est son exercice. C'est par la contemplation que l'homme obtient toutes les lumières et parvient à toutes les vertus. »

NUMÉNIUS d'Apamée, qui qualifia Platon du surnom de *Moïse attique*, admit en partie ces innovations. Il perfectionna la notion de la trinité, en distinguant dans l'Être divin incorporel, d'abord le Dieu primitif, suprême, l'intelligence immuable, éternelle et parfaite; secondement, le créateur du monde, le démiurge, existant dans un double rapport, avec le Dieu primitif, comme son fils, et avec le monde, comme son auteur. Il soutint aussi l'immatérialité et l'immortalité de l'âme.

GNOSTIQUES.

Pendant que ces érudits juifs essayaient ainsi de conquérir la littérature grecque, d'autres avaient donné une préférence presque exclusive aux traditions de l'Asie. C'étaient les Gnostiques, ainsi nommés parce qu'ils prétendaient à une connaissance supérieure et secrète de l'être divin et de l'origine du monde. Quelques sectes gnostiques, en adoptant divers dogmes orientaux, restèrent plus ou moins fidèles à ceux des Juifs; d'autres s'en écartèrent d'une manière plus ou moins ouverte. Quelques-unes se déclarèrent les ennemies du christianisme naissant; d'autres lui furent plus funestes en essayant de l'envahir : elles y portèrent le germe des hérésies qui affligèrent les premiers siècles de l'Église.

SIMON, auquel on attribue la première propagation de cette doctrine, appelée par St Clément d'Alexandrie *Philosophie orientale*, et par Eunape, *Philosophie chaldaïque*, fut surnommé le *Magicien*, dénomination qui

désignait alors un disciple des Mages, un homme initié aux secrètes traditions de l'Asie. Il se montra parmi les Samaritains, qui déjà avaient accueilli un mélange des dogmes orientaux. La plupart des autres chefs des diverses sectes gnostiques, BASILIDES, VALENTIN, CARPOCRATE, habitèrent Alexandrie; ils y arrivaient de la Perse ou de la Syrie.

MANÈS ou MANI, Persan du troisième siècle, l'auteur du manichéisme, fut un des plus célèbres : il développa le système oriental des deux principes, de deux premiers êtres, un bon et un mauvais, continuellement en guerre l'un contre l'autre. Une autre secte de gnostiques reconnaissant en Dieu le principe unique, en firent dériver, comme d'une source de lumière, divers ordres de créatures lumineuses ou d'esprits autrement dits *Æons*. En général, les gnostiques considéraient la matière comme le mauvais principe, et la formation même du monde comme une chute de l'Être divin : hypothèse qui fut une des causes principales des erreurs dans lesquelles s'égarèrent les néoplatoniciens d'Alexandrie. Autour de ces dogmes principaux se groupaient une multitude d'autres idées plus exagérées et plus hasardées les unes que les autres. Chacun leur donnait pour principe une révélation supérieure. En général, c'est l'imagination qui joue le principal rôle dans la philosophie des Orientaux; et ils aiment à se perdre dans leurs hypothèses, appliquées sans cesse à un ordre de faits au-dessus de la nature. La morale eut aussi à souffrir de cette manie de rêves supernaturalistes, et fut travestie en un étroit et minutieux ascétisme.

CABALISTIQUE.

La doctrine juive, qui s'est transmise jusqu'à nous sous le nom de *cabale*, a une extrême analogie avec celle des gnostiques. Cette doctrine était une prétendue sagesse divine, propagée et perpétuée parmi les Juifs par une tradition secrète, dont l'histoire est remplie de fables. Elle fut enseignée d'abord par Rabbi AKIBHA et son disciple SIMÉON BEN JOCHAI, surnommé l'*Étincelle de Moïse*. C'est une suite de récits philosophiques, représentant l'origine de toutes choses comme ouvrage de Dieu, l'*Ensophe*, ou la lumière primitive d'où sont émanés, selon divers degrés de perfection, dans une échelle décroissante, tous les êtres de la nature. Tout ce qui existe, d'après ce système, est de nature spirituelle, et la matière, même le charbon, n'est qu'une condensation et un obscurcissement des rayons de la lumière ; en un mot, toute substance est divine.

A cette doctrine de l'émanation se mêle une foule de rêveries sur les démons, auxquelles se rattache la magie ; sur les quatre éléments des âmes, sur leur formation et leur origine ; enfin, sur l'homme considéré comme microcosme (1), et cette idée donne lieu à un prétendu moyen de connaissance par l'extase. De là, la théurgie, les pratiques de la divination, de la mantique, tous les genres de superstitions. Enfin on se crut en communication habituelle avec les génies d'un ordre supérieur ; on crut pouvoir emprunter leur puis

(1) Monde en abrégé.

sance, et toutes les fables des prétendus thaumaturges furent aussi généralement que facilement adoptées : triste mais inévitable conséquence de ces téméraires doctrines !

NÉOPLATONISME MYSTIQUE

DES ALEXANDRINS.

Le platonisme enseignait un seul Dieu, esprit pur, éternel, immuable, immense, tout-puissant ; Dieu de bonté et de justice, qui voit et prévoit tout, qui gouverne en PÈRE ce monde vivant ; FILS de Dieu, créé par une pensée de son INTELLIGENCE (1), d'après un monde idéal, seul vrai, seul incorruptible ; la spiritualité et l'immortalité de l'âme, ouvrage du moteur suprême, et qui apporte avec elle sur la terre les idées innées des premiers principes ; les récompenses et les peines de l'autre vie, représentées allégoriquement dans le *Phèdre*, le dixième livre de la *République*, le *Phédon* et le *Timée* ; par des fables orientales et quelques idées de Pythagore et des Brachmanes, sur la métempsycose, ou les différentes migrations de celles des âmes qui, pendant leur exil terrestre, ont oublié leur céleste origine. Il commande la charité ou l'amour de Dieu, souverain bien de l'homme, la foi, l'espérance, le culte et la prière (2).

(1) Cette Trinité de Platon est développée avec beaucoup de sagacité par le Père Mourgues, *Plan théologique du Pythagorisme*, tom. 1, pag. 113. On peut consulter là-dessus Cudworth, *Système intellect.*, tom. 5, page [illegible], et les auteurs cités par Fabricius, *Biblioth. gr.*, tom. 11, page 39.

(2) Pensées de Platon, trad. de M. Jos. V. Leclerc.

Mais ces hautes et nobles vérités, disséminées dans de nombreux ouvrages, et exprimées le plus souvent sous des formes obscures et allégoriques, n'étaient accessibles qu'à quelques intelligences privilégiées et préparées par de longues et de pénibles études. La religion du Christ vint les enseigner à tous les hommes, sous une forme simple et vulgaire : elle s'adressait au cœur, elle fut bientôt comprise, et le monde ne tarda pas à devenir sa conquête. Cette conformité que nous avons remarquée entre la religion de Platon et les principaux dogmes chrétiens, devait nécessairement donner une grande importance au platonisme. Plusieurs Pères de l'Église, en effet, pour faire accueillir *l'heureuse nouvelle* à ceux des philosophes païens qui résistaient encore, cherchèrent un appui dans la religion du disciple de Socrate. St Justin, le premier des Pères grecs, alla même jusqu'à dire que ce qui avait été autrefois révélé à Socrate par le *Verbe*, l'avait été depuis aux barbares par le même Verbe qui s'était fait homme, et qu'on avait nommé le Christ. La philosophie grecque devait donc tôt ou tard venir se fondre et se perdre dans le christianisme : mais elle ne pouvait tout-à-coup se renier elle-même, abdiquer ses droits, et se soumettre sans combat. La lutte fut longue et soutenue de part et d'autre avec ardeur. L'esprit grec avant de succomber jeta un dernier et brillant éclat dans L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE.

Pour opposer une digue assez puissante à la religion nouvelle, les philosophes d'Alexandrie avaient besoin d'unir entre elles toutes les parties de la philosophie grecque. La base exclusive d'une des écoles particulières

ne suffisait plus à l'esprit humain, agrandi par le combat et l'anarchie des anciens systèmes, et par les communications nouvelles avec l'Égypte, la Perse, et ce même Orient qui avait déjà fourni à la Grèce ses premières inspirations. Le progrès des temps, trois siècles de critique, le goût et l'érudition, la diffusion des connaissances, l'état général du monde, les conquêtes d'Alexandre et de Rome, comme capitale de la civilisation, toutes les religions et toutes les doctrines se rencontrant perpétuellement dans ce rendez-vous de tous les peuples, tout imposait à l'esprit grec la nécessité de s'élever à un point de vue universel, en restant fidèle à lui-même, c'est-à-dire, aux idées de Platon et à la méthode d'Aristote. La philosophie grecque à Alexandrie, à l'époque où nous nous trouvons, devait donc être éclectique, et elle le fut.

Nous avons eu déjà occasion de remarquer combien Aristote se rapprochait de Platon, chaque fois qu'il traitait des vérités générales, absolues, nécessaires, et d'indiquer l'analogie qui existait entre les *formes* de l'un et les *idées* de l'autre. Il suffisait donc de séparer les deux Aristotes (car il y avait en effet deux systèmes dans sa doctrine), d'exclure celui qui, dans le domaine des connaissances positives, avait proclamé l'autorité de l'expérience, et de s'attacher à celui qui, dans la région de la métaphysique, n'admettait que les axiomes universels, de lui emprunter les définitions de la substance, de l'essence, la notion de l'entéléchie, pour établir entre son maître et lui cet accord qu'il avait mis tant de soin à désavouer. L'ontologie d'Aristote ravitait tout entière vers le nouveau platonisme.

Mais l'éclectisme ne fut pour l'école d'Alexandrie qu'un but avoué et pour ainsi dire extérieur; le caractère véritable de sa philosophie, c'est le mysticisme religieux. Son but étant un but religieux, le cœur de sa philosophie devait donc être, et est en effet une théorie des attributs de la divinité et de ses rapports avec le monde ; c'est-à-dire, une théodicée. Cette théodicée est bien peu connue : le savant Brucker (1), qui n'en a point saisi toute la profondeur, la juge avec une prévention continuelle; quoique Buhle soit un peu moins injuste envers elle, ce qu'il en dit est encore bien insuffisant, et l'on peut dire que l'histoire philosophique des quatre premiers siècles après J.-C. est encore à faire.

Comme, en nous renfermant dans les limites que nous avons dû nous tracer dans cet ouvrage, il nous serait impossible d'exposer d'une manière claire et intelligible les idées et les doctrines particulières à tous les philosophes de cette époque, nous croyons devoir donner, avant tout, une esquisse rapide de cette théodicée (2), qui est le point commun autour duquel tous les philosophes alexandrins semblent se rallier, et qui, une fois bien comprise, jettera peut-être quelque jour sur les travaux qui appartiennent plus spécialement à chacun d'eux.

(1) Il donne à la philosophie des alexandrins les noms de *Sentina* et de *Cento versicolor*.

(2) Nous en empruntons l'appréciation à M. V. Cousin, qui a promis depuis longtemps un travail spécial sur cette école d'Alexandrie, pour laquelle il a déjà tant fait, soit par son édition des Œuvres de Proclus, soit par les différents morceaux dont se composent ses nouveaux fragments philosophiques.

Selon les alexandrins, le principe universel des choses, Dieu, est l'unité absolue, l'unité sans aucun mélange, sans aucune division avec elle-même : or l'unité absolue ne peut avoir d'attributs, de qualités, de modifications, car tout cela la diviserait; son existence se réduit nécessairement à l'essence pure. Mais, quoi! sommes-nous revenus au Dieu de Parménide, à l'unité éléatique, à cette unité abstraite, sans attributs et sans qualités, qui indifféremment devient la substance spirituelle de l'âme humaine et le sujet de toutes les modifications possibles de la matière, d'une motte de terre, comme de l'âme de Caton? Non, grâce à Dieu, il n'en est rien. Il n'y aurait point eu de progrès dans la philosophie grecque, si Alexandrie eût reproduit Élée, si Ammonius Saccas et Plotin n'eussent été que Parménide et Zénon. Aussi, selon l'école d'Alexandrie, Dieu n'est pas seulement l'essence pure, c'est aussi l'intelligence; c'est l'intelligence absolue, aussi absolue que l'intelligence peut l'être : car, il faut bien le remarquer, l'intelligence réduite à sa plus simple expression suppose encore qu'il y a intelligence de quelque chose; par exemple, l'intelligence, la connaissance de Dieu par lui-même. Or, c'est là la plus simple expression de l'intelligence; et telle est en effet l'intelligence divine, selon l'école d'Alexandrie. Le Dieu des alexandrins possède à son second degré, dans son second point de vue, l'attribut de l'intelligence. Il en possède encore un autre : il doit être conçu comme ayant en soi la puissance, cette puissance, cette activité, qui est l'activité, la puissance créatrice. Telle est la Trinité alexandrine : DIEU EN SOI, DIEU COMME INTELLIGENCE, DIEU COMME

PUISSANCE. On ne voit pas facilement ce qui manque à cette théodicée; cependant elle renferme dans son sein une erreur fondamentale.

Dieu, comme intelligence, admet en soi une division : car on ne se connaît qu'en se prenant comme objet de sa propre connaissance; et l'attribut de l'intelligence introduit nécessairement dans l'essence de l'unité divine, la dualité, condition de la pensée, caractère de la conscience. Ou il faut se résigner à un Dieu sans conscience, ou il faut consentir à la dualité dans l'unité primitive. Il y a plus : Dieu n'est puissance, puissance productive, qu'à la condition de produire inépuisablement, de produire indéfiniment; la puissance introduit donc encore dans l'agent qui la possède et l'exerce, la multiplicité indéfinie. Mais le Dieu d'Alexandrie avait été posé d'abord comme l'unité absolue ; quand donc la philosophie d'Alexandrie lui ajoute sagement l'intelligence et la puissance, elle ajoute la dualité et la multiplicité à l'unité.

Or, voici le principe de toute erreur dans cette philosophie : selon elle, la multiplicité, la diversité, et la dualité qui commence la diversité, est inférieure à l'unité absolue; d'où il suit que Dieu comme être pur, comme substance, est supérieur à Dieu comme cause, comme intelligence et comme puissance; d'où il suit, en général, que la puissance et l'action, l'intelligence et la pensée sont inférieures à l'existence en soi, à l'unité absolue.

Voici quelles sont les conséquences immédiates de cette erreur capitale, que nous verrons plus d'une fois se reproduire dans la suite.

L'intelligence et la puissance, engendrant la dualité et la diversité, sont déclarées inférieures à l'être en soi. Or, qu'est-ce que le monde? Le monde des alexandrins n'est pas une simple formation, comme le monde du stoïcisme; c'est une vraie création, une création de Dieu. Donc le monde des alexandrins est plein d'intelligence et de vie; il est beau, harmonieux, immortel comme celui qui l'a fait. Mais en même temps il est clair qu'il est plein de diversité et de multiplicité; donc il est inférieur à son principe; le monde, la création est donc une chute. Si les alexandrins eussent été conséquents, ils eussent été jusqu'à dire que Dieu eût mieux fait de ne pas créer le monde; alors il leur aurait fallu accuser Dieu et sa nature, car cette nature est précisément telle, qu'étant intelligence et puissance aussi bien qu'unité, et cause aussi bien que substance, elle ne pouvait pas ne pas projeter hors d'elle-même la variété et le monde.

De même que, dans la théodicée des alexandrins, Dieu considéré comme une pure essence est au-dessus de Dieu considéré comme puissance et intelligence; de même, dans leur psychologie, l'âme humaine considérée comme essence pure doit être supérieure à l'âme considérée comme intelligence. La première et la plus noble de ses facultés consiste donc, selon eux, dans la capacité qu'elle possède de s'élever au-dessus de l'intelligence. Elle y parvient au moyen d'une opération que les alexandrins appellent la SIMPLIFICATION, c'est-à-dire la réduction de l'âme à l'état d'essence, d'essence pure, sans pensée, sans intelligence, ramenée à l'unité. Et quelle est cette opération qui nous fait arriver à

cette simplification, à cette réduction de l'âme à l'état d'essence, à l'unité? L'EXTASE. Ce mot vient des alexandrins, parce que la théorie a été pour la première fois régulièrement constituée, et élevée au rang et à l'autorité d'une théorie philosophique, dans l'école d'Alexandrie.

Cette psychologie des alexandrins dérivait de leur théodicée; elle se rattachait à leur dernier but, qui était, nous le répétons, un but religieux. La religion est l'union de l'homme à Dieu. L'union de l'homme à Dieu se fait par la plus grande ressemblance de l'homme à Dieu; or, dans l'école d'Alexandrie, Dieu étant conçu comme unité absolue, l'homme ne peut lui ressembler qu'à la condition de se faire lui-même unité absolue.

Platon avait dit que l'homme doit ressembler à Dieu, et qu'il y ressemble le plus possible par la pensée, par les idées; car, comme on doit se le rappeler, le Dieu de Platon est la substance des idées. Voilà un Dieu intelligent; aussi la morale platonicienne, bien que trop contemplative, ne proscrit ni l'action, ni la science. Mais, au lieu du Dieu de Platon, dont les idées sont l'attribut, l'école d'Alexandrie met un Dieu dont le type est l'unité absolue : de là une morale et une religion toutes différentes, une morale et une religion ascétiques. Platon avait proposé la ressemblance de l'homme à Dieu; c'était assez, ce semble. L'école d'Alexandrie propose l'unification de l'homme avec Dieu, c'est-à-dire la destruction de toute humanité; car si l'homme, en essayant de ressembler à Dieu, s'élève au-dessus des conditions ordinaires de l'existence, il ne peut

s'unir avec Dieu qu'en s'y absorbant, en se détruisant lui-même.

Cet aperçu des principes qui servaient de base au mysticisme des alexandrins doit faire prévoir à quels égarements il se laissera nécessairement entraîner. Les premiers philosophes qui l'enseignèrent surent d'abord s'en garantir. Nous verrons leurs successeurs tomber, d'excès en excès, dans les plus absurdes superstitions.

AMMONIUS SACCAS.

C'est à Ammonius d'Alexandrie, homme d'une naissance obscure, réduit à gagner sa vie dans l'état de portefaix (de là son surnom de *Saccas*), que les historiens font remonter la création de l'école néoplatonicienne. Possédant au plus haut degré le désir de savoir, le talent et l'enthousiasme, il sut communiquer l'ardeur dont il était animé à plusieurs philosophes distingués, entre lesquels se distinguent Hérennius, Origène et Plotin. Il avait lu, médité Platon et Aristote; il avait conçú l'espoir de les réconcilier, entreprise déjà tentée plusieurs fois avant lui. « Il n'y a qu'une vérité, disait-il; d'aussi grands génies ne peuvent manquer de s'être rencontrés en la cherchant. » Les trois derniers de ses disciples, que nous venons de nommer, s'étaient promis de tenir sa doctrine secrète: le premier viola l'engagement contracté; les deux autres suivirent son exemple.

Le célèbre Longin, l'auteur du Traité du Sublime, qui enseigna la littérature grecque à l'infortunée Zénobie, et qui périt victime de son dévoûment à cette

reine, avait reçu les leçons d'Ammonius. Cependant il se prononça contre l'irruption du mysticisme dans la philosophie.

PLOTIN.

Il n'en fut pas de même du plus illustre des disciples d'Ammonius, de celui qui régularisa et développa avec autant de profondeur que d'enthousiasme cet éclectisme mystique, dont on peut le regarder comme le véritable auteur. PLOTIN naquit à Lycopolis en Égypte, vers l'année 205 de l'ère chrétienne, sous le règne de l'empereur Alexandre Sévère. On ignore le lieu de la naissance et la condition de ses parents. Il cachait lui-même son origine et tout ce qui avait rapport aux circonstances de sa naissance; honteux, à ce que disent ses disciples, de ce que le Démon céleste qui habitait son corps eût été contraint d'abandonner sa haute sphère pour descendre sur le globe terrestre. Le goût décidé de la philosophie se développa fort tard chez lui. Il avait atteint l'âge de vingt-huit ans, quand il commença pour la première fois à rechercher les leçons des philosophes des diverses écoles; mais il n'y trouva rien qui pût le satisfaire. Plotin, dit son biographe et son disciple Porphyre, revenait toujours triste et chagrin des écoles philosophiques qu'il fréquentait dans la capitale de l'Égypte. Un de ses amis le conduisit à Ammonius, et dès qu'il l'eut entendu, il s'écria : « Voilà celui que je cherchais (1). » En effet il adopta et suivit sa méthode dans son propre enseignement. Tous deux

(1) Porphyre, *Vita Plotini*, § 3, l. 4.

sympathisèrent parfaitement quant à la manière de sentir et de philosopher. Plotin suivit les leçons d'Ammonius pendant onze années, au bout desquelles, enthousiasmé des louanges que son maître prodiguait si souvent à la sagesse des Mages et des Brames, il résolut de faire un voyage en Orient et de puiser la sagesse à la source même. Il profita de l'occasion que la guerre de l'empereur Gordien contre les Perses lui offrait. Il prit donc du service dans l'armée romaine, à l'âge de trente-neuf ans, mais manqua totalement son but, parce que l'expédition ne réussit pas; et il se rendit à Rome avec les débris de l'armée.

Là, il ne tarda pas à faire une vive sensation. Il portait le costume des anciens pythagoriciens, s'abstenait de tous les aliments tirés du règne animal, observait des jeûnes fréquents et austères, et se retirait dans la solitude pour s'y livrer, sans être troublé, à ses contemplations philosophiques. Pendant dix années qu'il professa, ses leçons attirèrent un concours extraordinaire d'auditeurs. Une philosophie telle que celle que nous avons exposée plus haut, supposant une force singulière d'abstraction et des efforts inouïs d'imagination, le forçait d'observer sévèrement les lois de la tempérance et de la continence. Elle lui faisait envisager avec indifférence les plaisirs, les avantages et les jouissances de la vie de ce monde. Il n'estimait et n'aimait dans chaque homme que le Démon divin qui l'anime. Ses aimables qualités lui acquirent l'estime de la cour et la faveur de l'empereur Galien, qui lui donna l'emplacement d'une ville ruinée dans la Campanie, afin qu'il la fît rebâtir et qu'il y établît une république

semblable à celle de Platon. La nouvelle ville devait porter le nom de Platonopolis; mais le projet demeura sans exécution.

Plotin, livré tout entier à l'enthousiasme et à l'exaltation religieuse, se donnait à peine le soin d'écrire ses leçons; ses idées s'échappaient comme par torrent, mais avec peu d'ordre, avec une extrême concision et sous une forme à peine ébauchée. Porphyre, qui avait suivi ses conférences, qui était admis à sa confiance intime, reçut de son maître la mission de mettre en ordre ses écrits. Il les a distribués, en y joignant quelques commentaires, dans les *Ennéades*, ouvrage que nous avons en entier, et qui est l'un des monuments les plus importants et les plus curieux de la philosophie ancienne; c'est le traité le plus complet comme le plus abstrait et le plus étonnant de métaphysique transcendentale et de mysticisme religieux.

L'ordre que Porphyre a prétendu porter dans l'exposition de cette doctrine n'est qu'apparent. Les matières y rentrent sans cesse les unes dans les autres. L'ouvrage est distribué en six *Ennéades*; chaque ennéade est composée de neuf livres : la première embrasse essentiellement les objets moraux; la seconde, la physique; la troisième, des considérations générales sur les lois de l'univers; la quatrième concerne l'âme humaine; la cinquième a pour objet l'intelligence; la sixième et dernière est une sorte de résumé de la doctrine entière.

Ces six *Ennéades* forment trois corps : le premier comprend les trois premières ennéades; le second, la quatrième et la cinquième; le troisième, la sixième.

Dans cette division, Porphyre avait affecté de se servir des quatre nombres mystérieux de son école : l'*unité*, la *dyade*, la *triade* et l'*ennéade*.

C'est dans les ouvrages de Plotin que la philosophie des alexandrins, telle, à peu de différence près, que nous l'avons exposée, se trouve caractérisée le plus nettement. L'historien Buhle, qui le traite d'ailleurs avec tant de sévérité, regarde cependant son système comme un chef-d'œuvre de philosophie transcendentale. Mais cette contemplation de l'absolu, cette simplification de l'âme, cette opération de l'extase, au moyen de laquelle elle peut s'unir à la divinité, devait nécessairement entraîner hors des bornes de la raison la bouillante imagination de Plotin. Aussi, quoiqu'on n'ait pas à lui reprocher les extravagances dans lesquelles tombèrent ses successeurs, chez lesquels la théurgie et la magie ne tardèrent pas à dominer, on ne devra pas oublier qu'il se vantait d'avoir été honoré deux fois de la vue de Dieu.

PORPHYRE.

Porphyre, né en 233, à Batanea, colonie des Tyriens en Syrie, s'appelait *Malchus* en langue syriaque. Il étudia d'abord sous Longin, probablement à Athènes, où ce critique distingué s'illustra comme professeur. A cette école il puisa le goût d'une diction lucide et précise, et ces habitudes de saine critique qu'il transporta depuis dans la philosophie. Après s'être distingué dans sa patrie, le désir de voir Rome l'amena dans cette ville, où il fit la connaissance de Plotin. Dès lors sa destinée

fut fixée et il se livra tout entier à la philosophie. Une imagination brûlante et un tempérament mélancolique le disposaient éminemment à une philosophie semblable à celle de Plotin. Comme il croyait s'être plongé dans l'état d'extase, condition indispensable pour bien philosopher, il était convaincu de la réalité des fantômes que sa tête exaltée enfantait. Aussi paraît-il pénétré de la foi la plus vive, quand il raconte les apparitions que son maître a eues, et les miracles qu'il a opérés.

Il avait médité les ouvrages des anciens Sages, et spécialement ceux de Platon et d'Aristote. Nous avons encore de lui des commentaires sur les écrits du philosophe de Stagyre. Son introduction aux Catégories d'Aristote a exercé une influence très-puissante sur la philosophie du moyen-âge.

La philosophie d'Alexandrie trouvait alors dans les gnostiques et les chrétiens des antagonistes redoutables. Porphyre attaqua les uns et les autres. Le combat qu'il eut à soutenir contre les premiers n'était pas très-dangereux; celui dans lequel il s'engagea contre les seconds était plus périlleux et plus pénible.

Porphyre adopta toutes les idées essentielles de Plotin; il essaya seulement de compléter les différentes parties de son système, de les éclaircir, et de les établir sur des bases plus solides.

Platon avait dit que les âmes des animaux ont aussi de l'intelligence, parce que l'essence de l'âme est partout similaire. Porphyre tenta de consolider ce dogme, en l'appuyant de raisons empiriques qu'il emprunta à Aristote, à Straton le physicien et à Plutarque. Comme son maître aussi, il soutint que l'âme est simple, in-

divisible et sans espace; mais, au lieu d'accorder que le corps en est le lieu, il prétendit qu'il n'y a entre eux qu'un simple rapport, sans que l'âme soit réellement mêlée avec le corps. Ce rapport dépend de ce qu'il émane de l'âme une force qui détermine le corps : or cette force n'est qu'une force subalterne de l'âme; elle a une étendue idéale, en vertu de laquelle elle est susceptible de s'unir au corps. L'âme peut agir aussi à distance, et le contact corporel n'est pas nécessaire pour cela, puisqu'elle est sans étendue et sans parties, et peut en conséquence exister partout. Il perfectionna également la doctrine des démons ou génies intermédiaires entre l'homme et la divinité.

JAMBLIQUE.

JAMBLIQUE, né à Chalcis en Cœlé-Syrie, d'une famille riche et puissante, ne fut pas le successeur immédiat de Porphyre; entre eux est ANATALIUS, sur lequel les historiens ne nous apprennent rien de positif. Jamblique vivait sous Constantin. Déjà la croyance à la magie, à la théurgie, aux miracles, et à la possibilité d'entretenir un commerce intime avec les esprits supérieurs, non-seulement était répandue parmi les chrétiens, mais encore avait gagné les plus célèbres philosophes païens. Peut-être Jamblique profita-t-il à dessein des dispositions de son siècle, et ne fut-il qu'un imposteur; mais peut-être aussi, et cette dernière opinion est bien plus vraisemblable, ne fut-il induit en erreur que par les conséquences des idées mystiques qu'il avait embrassées. Il ne se borna pas, en effet, à

embrasser le système de Plotin; mais il tomba bientôt dans toutes les extravagances dont ses prédécesseurs s'étaient en grande partie préservés. Le mysticisme devint la règle de sa conduite; et c'est à cette circonstance, bien plus qu'à son mérite philosophique, qu'il dut la haute réputation dont il jouit. Il ne fut en philosophie qu'un compétiteur assez médiocre. Dans sa Vie de Pythagore, il peint le sage de Samos comme un magicien. Il s'était proposé dans cette Vie d'établir un anneau de la *chaîne* qui, suivant les vues des nouveaux platoniciens, devait rattacher leur doctrine à l'ancienne philosophie des Grecs, et, par celles-ci, aux anciennes traditions de l'Asie. Il reçut le titre de *Divin*, titre que les nouveaux platoniciens donnaient, au reste, très-volontiers à leurs maîtres. Il ne l'obtint pas seulement à cause de son zèle exalté pour la cause dont il fut l'un des plus ardents apologistes, mais aussi à raison des prodiges qu'on lui attribue (1), et du rang qu'il occupe parmi les thaumaturges de l'époque, genre de renommée que cette secte, selon l'esprit du temps, recherchait avec ardeur et prodiguait à ses chefs.

Jamblique eut un très-grand nombre de successeurs, qui se répandirent de tous côtés dans l'empire romain. L'un des plus célèbres, ÉDÉSIUS, se retira à Pergame en Mysie, et y établit une école. Il paraît qu'il avait

(1) Eunape raconte qu'une fois au bain, devant deux fontaines nommées, l'une *Éros* et l'autre *Antéros*, Jamblique évoqua en riant les génies de ces deux fontaines; et les deux génies sortant des eaux vinrent l'entourer de leurs petits bras. Ce trait, ajoute l'historien, fit taire l'incrédulité de ses disciples, qui dès lors se montrèrent dociles et confiants. (Eunape, édit. de Boissonnade, t. 2, p. 15 et 16.)

été entraîné par une vocation particulière vers la philosophie : car il était d'une grande famille de Cappadoce; et, pour se livrer à ses goûts, il eut à vaincre une vive résistance de la part de sa famille. Il la surmonta à force de patience, et fit un voyage en Syrie auprès de Jamblique, sous lequel il étudia avec un succès égal à son zèle. Eunape assure qu'il ne resta pas fort au-dessous de son maître, à l'enthousiasme religieux près, que peut-être il posséda sans oser le montrer, à cause des circonstances. En effet, c'était alors le temps où Constantin renversait les temples les plus célèbres de l'ancienne religion, et où les philosophes les plus distingués étaient forcés de se condamner au mystère; à tel point que l'un d'eux, SOPATER d'Apamée, doué d'un caractère plus énergique et comptant plus sur lui-même, s'étant présenté à la cour de l'empereur, qui le traita d'abord avec bienveillance, devint bientôt après victime de la jalousie des courtisans.

Édésius eut pour disciples EUSÈBE de Myndes, MAXIME d'Éphèse et CHRYSANTHE de Sardes. Ce fut à l'école de ce dernier que furent attachés l'historien EUNAPE, qui nous a laissé, dans ses *Vies des Sophistes*, des documents bien précieux pour l'histoire de cette époque; et l'empereur JULIEN, qui fit monter avec lui sur le trône le mysticisme alexandrin.

Resté seul de la famille de Constantin, Julien avait été, dès son enfance, entouré de surveillants dont la principale mission fut de le retenir dans la foi chrétienne. Éloigné des affaires, il s'appliqua avec ardeur à l'étude; et Constance, selon Eunape, favorisa son

goût par politique, aimant mieux le voir enfoncé dans des livres que pensant au trône qui lui appartenait. C'est là ce qui explique les facilités qui lui furent laissées de s'instruire. Julien en profita. Non content des livres, il visita tous les hommes distingués du siècle, entre autres, Édésius qui se trouvait alors à la tête d'une école où florissaient Maxime, Chrysanthe, Priscus et Eusèbe, que nous avons mentionnés plus haut. Eusèbe, qui se moquait des prétendus miracles de ses collègues, fit tous ses efforts pour détourner Julien de la route du mysticisme et de la théurgie : mais Julien, au lieu de l'écouter, s'attacha à Chrysanthe, qui se distinguait surtout par son enthousiasme religieux et ses rêveries mystiques et théurgiques. C'est à cette école qu'il se forma et devint ce qu'il resta toute sa vie. La vie de ce prince peut nous donner une idée complète de la forme qu'avait prise le platonisme, entre les mains de ces enthousiastes, par le mélange d'une morale austère, d'une exaltation mystique, et des superstitions les plus grossières du paganisme. Ces superstitions, qu'une philosophie plus éclairée avait essayé, dès le temps de Cicéron, de bannir des idées religieuses, y rentraient à flots par les voies de la philosophie nouvelle, et cherchaient en elles une sanction. Par elles, en effet, le merveilleux s'expliquait comme le phénomène le plus simple; l'ordre des choses surnaturelles n'était plus que la loi essentielle de la nature; le monde visible n'était plus qu'un vaste emblème; l'homme obtenait par ses rapports directs avec les hiérarchies du monde intellectuel, non-seulement une révélation continuelle, mais aussi une sorte de puissance réelle et véritable,

point la vie austère de son maître, sa piété exaltée, ses rares et héroïques vertus; il nous le montre affranchi de toutes les passions humaines, et presque dépouillé de toutes les faiblesses de l'humanité. C'était, au reste, un esprit du premier ordre; c'était le géomètre et l'astronome le plus distingué de son temps; il a laissé sur Ptolémée un commentaire qui est regardé comme le dernier mot des mathématiques anciennes. « Je définirais volontiers Proclus, dit le savant éditeur de ses œuvres, avec son talent supérieur d'analyse, au sein de l'école synthétique d'Alexandrie, l'Aristote du mysticisme alexandrin; et comment a fini cet Aristote du mysticisme? par des hymnes mystiques empreintes d'une profonde mélancolie, où l'on voit qu'il désespère de la terre, l'abandonne aux barbares et à la religion nouvelle, et se réfugie un moment, en esprit, dans la vénérable antiquité, avant de se perdre à jamais dans le sein de l'unité éternelle, suprême objet de ses efforts et de ses pensées. »

Avec Proclus finit l'école d'Alexandrie : elle s'était étendue à la fois en Égypte, en Italie, à Athènes; elle s'était emparée de la théologie païenne, et avait même fait quelques prosélytes parmi les chrétiens. Un décret de Justinien, qui ordonna en 529 la clôture de toutes les écoles profanes, fut l'arrêt de mort de celle d'Athènes. Isidore de Gaza, qui y avait remplacé Marinus, Damascius, et le célèbre commentateur d'Aristote, Simplicius, furent obligés de se réfugier, avec plusieurs autres philosophes, à la cour de Chosroës, roi des Perses. La guerre vint bientôt les forcer d'abandonner encore cet asile; il est probable qu'ils y lais-

sèrent le germe que nous verrons plus tard se reproduire chez les Arabes.

PHILOSOPHIE

DES PÈRES DE L'ÉGLISE.

Le christianisme était par lui-même étranger à la philosophie considérée comme une science profane, c'est-à-dire, comme une simple investigation des vérités déduites de la raison. Cette haute sagesse qu'il apportait sur la terre, il la faisait découler d'une révélation divine, il la plaçait sous la sauvegarde de la foi religieuse.

Aussi, pendant le premier siècle, les chrétiens ne s'occupèrent-ils des théories philosophiques, ni pour les cultiver, ni pour les combattre. Mais lorsque le christianisme, en se développant graduellement, commença à faire de nombreuses conquêtes, l'intérêt de la religion elle-même fit considérer les choses sous un autre point de vue. On jugea que la philosophie pouvait offrir des secours ou opposer des obstacles à la propagation de l'Évangile. Les efforts tentés par les nouveaux platoniciens pour identifier la philosophie avec la théologie païenne, pour justifier ou ennoblir celle-ci par celle-là, durent influer essentiellement sur la direction des idées. La philosophie dès lors se présentait sous un nouvel aspect; elle se trouvait engagée et compromise dans les controverses religieuses : on avait intérêt à disputer aux Plotin, aux Porphyre, aux Jamblique, les avantages qu'ils prétendaient tirer de cette alliance.

Pendant cette première époque, où le christianisme

dans ses progrès toujours croissants luttait contre le paganisme dans sa décadence, les Pères de l'Église et les Docteurs chrétiens se partagèrent en deux classes principales : les uns acceptent la philosophie et l'approuvent sous quelques rapports, en cultivent l'étude, s'en emparent, mais pour la subordonner à la prééminence du christianisme, et la faire servir à ses intérêts ; les autres la rejettent, la blâment, la combattent.

Le premier des Pères de l'Église qui ait fait profession de cultiver la philosophie est SAINT JUSTIN, le martyr. Il était né dans le sein du paganisme, au commencement du 2e siècle, et, suivant la disposition commune du temps, il avait visité les principales écoles grecques. Les doctrines du Portique et du Lycée ne purent satisfaire son esprit, porté, comme il le dit lui-même, aux *notions incorporelles*. Il se réfugia donc auprès de Platon. Il fut ravi d'y recueillir des pensées sur Dieu, sur la nature humaine, plus conformes aux besoins de son cœur. Il saisit surtout avec avidité la théorie des IDÉES, et s'attacha aux exercices de la contemplation. Ce fut alors qu'un vieillard vénérable fit naître en lui le désir de connaître les livres saints. Il était dans les dispositions les plus favorables ; il trouva dans cette lecture le complément qu'il cherchait ; il y trouva, dit-il, *la seule philosophie vraie et certaine*. Toutefois, loin de désavouer ses précédentes études, il continua à professer une estime signalée pour les sages dont il avait recueilli les leçons. Il n'hésita point même à réclamer les hommes qui avaient préludé au christianisme, comme lui étant en quelque sorte acquis. « Tous ceux, dit-il, qui ont cru conformément à la

raison sont chrétiens, alors même qu'ils n'ont pas eu la connaissance du vrai Dieu. » Nous avons déjà parlé de son opinion sur le *Logos* de Platon, sur cette raison suprême dont les rayons éclairent l'intelligence humaine; il le regardait comme le *Verbe divin*, tel qu'il est révélé par le christianisme, comme ce Verbe qui avait parlé par l'organe des prophètes. Tel était le lien par lequel saint Justin rattachait la philosophie au christianisme, ou plutôt c'est ainsi, selon lui, que la philosophie émanait de la même source que la religion. Aussi n'admettait-il qu'une seule et unique philosophie: « Le vrai philosophe n'est ni platonicien, ni péripatéticien, ni stoïcien, ni pythagoricien. S'il s'est formé des sectes diverses, c'est qu'on a substitué l'autorité des maîtres à celle de la raison. »

Rien n'est plus intéressant que de suivre dans ses développements la doctrine de ce Père de l'Église, dont la candeur et l'héroïsme inspirent tant de respect. Elle nous donne l'exemple de celle qui conduisit, en général, un grand nombre de philosophes dans le sein du christianisme.

TATIEN, son disciple, converti comme lui du paganisme à la croyance évangélique, et comme lui livré à l'étude des doctrines philosophiques, montra moins de prudence et de réserve. Initié aux traditions orientales, il prétendit en transporter la substance dans le sein du christianisme, et fut conduit à en altérer les croyances.

SAINT THÉOPHILE, SAINT PANTÈNE et ATHÉNAGORE méritent encore d'être distingués parmi les philosophes qui embrassèrent le christianisme. Athénagore est

l'auteur d'une *Apologie* adressée, l'an 176, à l'empereur Marc-Aurèle, dans laquelle il fait une exposition et une critique des divers systèmes philosophiques, également remarquable par les connaissances qu'elles supposent, par l'art avec lequel elles sont traitées, et par l'élégance du style.

Saint Clément d'Alexandrie, disciple de saint Pantène, et peut-être aussi d'Athénagore, fut la gloire de cette école chrétienne qui se formait dans l'ancienne capitale des Lagides, dans cette nouvelle métropole des sciences et des lettres, et qui s'élevait à côté du Musée. Contemporain d'Ammonius Saccas, il fut aussi son émule, et tenta comme lui, mais dans d'autres vues, de rappeler à l'unité toutes les doctrines philosophiques. Il avait puisé à toutes les sources, auprès des Grecs, des Syriens, des Egyptiens, des Hébreux, et avait trouvé dans chaque école des maîtres dignes de sa vénération. Il entreprit de former, du choix et de l'amalgame de toutes ces doctrines, le vaste recueil qu'il nous a laissé sous le nom de *Stromates*, et qui est encore aujourd'hui un monument bien précieux pour l'histoire de la philosophie; c'était une sorte de portique qu'il élevait à l'entrée du christianisme.

Disciple de saint Clément, le célèbre Origène, qui lui succéda dans l'enseignement *catéchétique* d'Alexandrie, donna à cet enseignement un éclat nouveau. Mais il avait associé les leçons de l'école néoplatonicienne à celles du docteur chrétien; aussi remarque-t-on une analogie frappante entre plusieurs de ses opinions et la doctrine contenue dans les *Ennéades* de Plotin. Cette circonstance explique encore les erreurs qui lui ont été

reprochées, et la contradiction singulière qui existe entre les jugements qu'ont portés sur lui les Pères de l'Église. Avec saint Justin et saint Clément, il suppose comme un fait historique que les Grecs avaient puisé chez les Hébreux les premiers éléments de leur philosophie. Nous avons, sous le nom d'Origène, un recueil fort précieux, quoique très-sommaire, des systèmes de la philosophie grecque, publié par Gronovius, mais dont l'authenticité est justement contestée. Saint Grégoire de Nysse prit Origène pour guide dans un traité de psychologie qui est parvenu jusqu'à nous, et qui a été cité par Mélanchton, comme conforme aux notions des modernes. Il renferme cependant peu de vues neuves, même pour son temps.

Ceux des Pères de l'Église qui, comme Hermias, Tertullien, Arnobe, Saint Irénée, Lactance, se montrèrent plus sévères à l'égard de la philosophie païenne, et qui parurent bannir toute espèce d'études profanes, se livrèrent contre elle à des censures qui ont une grande analogie avec le pyrrhonisme. C'est encore le scepticisme, mais un scepticisme d'un genre particulier et nouveau; un scepticisme tel que celui dont le savant évêque d'Avranches a donné l'exemple dans les siècles modernes, que nous avons vu reproduire même de nos jours, et dont le caractère consiste à supposer qu'en refusant toute autorité à la raison, on affermit celle qu'on prétend attribuer à la foi (1).

(1) Nous aurions pu encore citer parmi ceux des Pères de l'Église qui recommandèrent un éclectisme approprié à l'esprit du christianisme, saint Basile, saint Salvien, Didyme, saint Grégoire de Naziance, saint Jérôme, saint Ambroise, etc.; et parmi ceux qui exprimèrent des préventions contre

Mais à mesure que la lutte entre le christianisme et le paganisme vint à cesser, les écrivains ecclésiastiques eurent moins de motifs pour s'occuper de la philosophie proprement dite, considérée comme science profane : ils se renfermèrent presque exclusivement dans la théologie; et s'ils rencontrèrent quelques questions du domaine de la première, ce fut par occasion et en les traitant comme les accessoires de l'objet principal. Nous devons remarquer, cependant, parmi ceux qui associèrent encore les études philosophiques aux études religieuses, Eusèbe*, qui dans sa *Préparation* et sa *Démonstration évangéliques*, nous a conservé un nombre considérable de passages des auteurs de l'antiquité, dont les ouvrages se sont perdus, et surtout le savant évêque d'Hippone, St Augustin,* qui occupe le rang le plus distingué parmi les philosophes chrétiens.

St Augustin avait étudié la philosophie des écoles, et était devenu un ardent manichéen. Il fut ramené à la foi orthodoxe par la puissante éloquence de St Ambroise, à Milan. Il fit usage de son instruction philosophique, de son talent étendu et flexible, pour donner au dogme chrétien la forme scientifique, et il établit un système rationnel de doctrine religieuse, dans lequel le néoplatonisme et le christianisme étaient habilement associés. Selon ce système, Dieu est l'être le plus élevé et le plus parfait, et comme tel, il existe nécessairement;

les études philosophiques, Théodoret, saint Epiphane, Sidoine-Apollinaire. Mais nous pensons qu'il nous a suffi de détacher d'un si vaste sujet les faits principaux qui servent à caractériser la direction générale des idées dans les écoles chrétiennes, pendant les six premiers siècles, et ceux des docteurs qui ont eu une influence plus sensible sur la marche de l'esprit humain pendant le moyen-âge.

il est le créateur du monde, l'éternelle vérité et la loi éternelle de toute justice, dont l'homme trouve des idées innées dans sa raison, ou sa faculté d'intuition supérieure aux sens; Dieu enfin est le bien le plus précieux du monde spirituel, auquel nous devons nous rattacher *(religio)*. Dieu a appelé tous les êtres raisonnables au bonheur par la vertu, et leur a donné, pour y parvenir, la raison et le libre arbitre. C'est dans la volonté que réside, comme causalité absolue, le principe premier du bon ou mauvais usage de la liberté, par lequel l'être raisonnable s'attache à Dieu ou s'en éloigne, se rend digne ou indigne de la félicité. Le vice moral est une privation, et n'a point de cause positive. Les méchants appartiennent nécessairement à l'ensemble de l'univers, qui est parfait; car cet ensemble exigeait que tous les êtres possibles, à tous les degrés possibles, fussent produits.

Telle est la théodicée de St Augustin. Dans un âge plus avancé, il abandonna ces idées pour un autre système dans lequel il soutenait que, depuis le péché originel, l'homme a perdu l'immortalité et la liberté de s'abstenir du péché, mais qu'il a conservé la liberté de le commettre; que, par conséquent, c'est Dieu qui produit immédiatement la volonté de bien faire, et qu'il accorde ou refuse cette grâce à qui il lui plaît et de son propre mouvement (élection absolue, ou prédestination); enfin, que la persévérance dans le bien est particulièrement un effet de la GRACE, à laquelle l'homme ne peut résister. Il fut amené à ce système, contraire à la nature de l'ordre moral, en s'attachant strictement aux termes de la Bible, dans sa dispute

avec Pélage, moine de Bretagne, qui vint d'Irlande en Afrique avec son ami Cælestius, et qui attribuait à l'homme la puissance de faire le bien.

Némésius, auteur d'un traité de psychologie supérieur en mérite à celui de St Augustin, y fit preuve d'une étude approfondie de la philosophie des anciens. Véritable éclectique, il cite Aristote, Pythagore, Platon, les stoïciens, les nouveaux platoniciens, mais c'est toujours en les jugeant, souvent en les réfutant : il pense constamment d'après lui-même. Il adopta l'hypothèse de Platon sur la préexistence des âmes, hypothèse qui avait été déjà reproduite par Origène, et qui fut condamnée en 551 par le concile de Constantinople.

Synésius, païen converti au christianisme par le patriarche Théophile, élevé ensuite, malgré ses longues résistances, au sacerdoce et à l'épiscopat, essaya aussi de concilier le fond du christianisme avec le système des nouveaux platoniciens. Il a laissé des hymnes qui sont une exposition brillante des doctrines religieuses de cette école (1).

La manière de philosopher des Pères de l'Eglise, et surtout le système supernaturaliste de St Augustin, exercèrent une grande influence sur la philosophie des siècles suivants. L'habitude de déprécier la raison, et la prétention de renfermer dans de certaines limites la liberté de la pensée et de l'action, furent favorisées par la destruction de l'empire romain, l'invasion des peuples barbares et la perte de l'ancienne civilisation. Ce fut un bonheur pour les siècles d'ignorance dont cette époque fut suivie, que les ouvrages des Pères les plus

(1) Collection des poëtes grecs, édition de Boissonnade, vol. 15, p. 97.

éminents eussent consacré et entretenu les restes de l'ancienne culture intellectuelle. Les ouvrages de St Augustin contribuèrent beaucoup à ce bienfait : on peut y joindre, à ce titre, les livres de dialectique qui lui ont été faussement attribués, et qui furent recommandés, au moyen-âge, par l'autorité de son nom.

DERNIÈRES LUEURS
DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE.

Sur la fin du cinquième siècle et pendant le cours du septième, les arts, les sciences, et la philosophie particulièrement, marchèrent à pas de géant vers une ruine totale. Leur décadence fut surtout sensible dans les provinces septentrionales de l'empire romain, sans en excepter même l'Italie. La littérature, en effet, conserva un certain degré de splendeur dans l'Orient, où elle trouvait encore quelques ressources; mais c'était fait de la philosophie grecque. Pour qu'un nouveau mouvement philosophique fût possible, il fallait que du sein de la grande révolution qui emportait l'antiquité grecque et romaine, sortît un nouveau monde qui produisît peu à peu une nouvelle philosophie. Ce produit de la civilisation moderne ne pouvait naître qu'avec cette civilisation elle-même; le moyen-âge servit à l'une et à l'autre de berceau.

Parmi les ouvrages qui servirent de texte aux études du moyen-âge, et d'intermédiaires entre l'ancienne instruction et la nouvelle, outre l'abrégé aride de ce que l'on appelait les *Sept arts libéraux*, par Marcianus Capella, on doit distinguer les écrits de deux patriciens

romains du royaume ostrogothique, BOÈCE et CASSIODORE, avec qui s'éteignirent les lettres classiques en Occident, tous deux éclectiques, tous deux associant dans leurs opinions les doctrines de Platon et celles d'Aristote.

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, communément nommé Boèce, était né à Rome, vers le milieu du cinquième siècle. Après avoir suivi à Athènes les leçons de Proclus, il revint à Rome, où ses connaissances l'élevèrent au rang de sénateur, et plus tard à la dignité de consul, charge dans laquelle il se distingua par son éloquence. Théodoric, roi des Goths, sut apprécier son mérite, et lorsqu'il eut conquis Rome, il l'admit dans son conseil, et le revêtit d'une des premières charges de la cour. Mais ayant été faussement accusé auprès du roi d'entretenir des intelligences secrètes avec l'empereur Justin, Théodoric le fit enfermer sans examen dans un cachot à Pavie, et il eut la tête tranchée en 526.

C'est à la captivité de ce grand homme que nous devons son ouvrage *de Consolatione philosophiæ*, qu'il écrivit pour se consoler lui-même au milieu de l'adversité qui l'accablait. Il s'était proposé de traduire en latin les ouvrages entiers de Platon et d'Aristote, en montrant la concordance de ces deux grands maîtres; mais il ne put qu'ébaucher un si vaste dessein : il donna du moins à Rome une traduction des Catégories d'Aristote, de quelques-uns de ses Traités de dialectique, et des Commentaires de Porphyre, qu'il commenta à son tour. C'est lui surtout qui paraît avoir jeté les fondements de l'immense autorité d'Aristote dans les âges

suivants, en lui prêtant celle de son propre nom.

En Espagne, sous le gouvernement des Visigoths, l'archevêque de Séville, ISIDORE (*Hispalensis*), né à Carthagène, rendit un service réel aux études encyclopédiques par son utile Répertoire de mots et de faits. En Angleterre et en Irlande l'instruction se conserva encore plus longtemps qu'ailleurs : l'Anglo-Saxon BÈDE, surnommé le *Vénérable*, y acquit une grande célébrité; à l'aide des ouvrages d'Isidore, il composa des abrégés dans lesquels puisa ALCUIN, l'organisateur des écoles en France, à l'aurore du moyen-âge.

En Orient, et surtout dans l'empire grec, les belles-lettres et les études scientifiques se conservèrent plus longtemps. Au VIe siècle, JEAN STOBÉE (1), attaché aux doctrines du néoplatonisme, et plus tard, dans le IXe, le patriarche PHOTIUS, formèrent de précieuses collections et des extraits des écrivains grecs. JACQUES d'Édesse, l'éclectique alexandrin JEAN PHILOPONUS, et, après eux, JEAN de Damas, entretinrent par leurs commentaires l'étude de la philosophie aristotélique, qui se conserva jusqu'au XVe siècle.

(1) HEEREN a donné une édition du précieux ouvrage que Stobée a laissé sous le titre de : *Eclogæ physicæ et ethicæ*, Gott., 1792–1800.

DEUXIÈME PÉRIODE.

PHILOSOPHIE DU MOYEN-AGE, OU SCOLASTIQUE.

Emploi de la philosophie, comme simple forme, au service de la foi, et sous la surveillance de l'autorité religieuse.

PREMIÈRE ÉPOQUE. — Depuis le commencement du neuvième siècle après J.-C. jusqu'au treizième.

Naissance de la philosophie scolastique. — Aveugle réalisme.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL.

Alcuin.	mort en 804	Hildebert de Tours.	m. 1134
Rhaban Maurus.	m. 856	Roscellin.	fl. 1089
Jean Scot-Erigène.	m. 886	Guillaume de Champeaux.	m. 1120
Gerbert (Sylvestre II).	m. 1003	Abailard.	m. 1142
Bérenger de Tours.	m. 1088	Guillaume de Conches.	m. 1150
Lanfranc de Pavie.	m. 1089	Gilbert de la Porée.	m. 1154
Pierre Damien.	m. 1072	Hugues de St-Victor.	m. 1140
St Anselme de Cantorbéry.	m. 1109	Robert de Melun.	m. 1173
Anselme de Laon.	m. 1117	Adélard de Bath.	fl. 1230
Robert Palleyn.	m 1154	Richard de St-Victor.	m. 1173
Pierre le Lombard.	m. 1164	Simon de Tournay.	fl. 1200
Hugues d'Amiens.	m. 1164	Jean de Salisbury.	m. 1180
Pierre de Poitiers.	m. 1205	Alain des Iles.	m. 1203
David de Dinant.	fl. 1220	Amalric de Chartres.	m. 1209

De même que le moyen-âge est le berceau de la société moderne, de même la philosophie du moyen-âge, ou la scolastique, est le berceau de la philosophie moderne. Or le moyen-âge est le règne absolu de l'autorité ecclésiastique, dont tous les pouvoirs ne sont

que les instruments plus ou moins dociles : la philosophie scolastique, qui est l'expression la plus manifeste de cette époque, ne pouvait donc pas être autre chose aussi que l'emploi de la philosophie, comme simple forme, au service de la foi, et sous la surveillance de l'autorité religieuse.

Nous avons vu pareillement que dans la Grèce une époque religieuse avait précédé la naisssance de la philosophie. L'établissement des mystères par Orphée *le Théologien* a rempli six siècles jusqu'à Thalès et Pythagore ; et, quoique nous ne connaissions que très-imparfaitement ce qui s'est passé pendant ce long intervalle, nous pouvons conjecturer qu'il a été rempli par les efforts de la raison pour se dégager peu à peu des entraves de la théologie païenne. Ce spectacle nous est offert, mais d'une manière évidente et complète, dans la naissance et le développement de la philosophie scolastique. Elle a commencé avec le moyen-âge, et elle a fini avec lui. Le moyen-âge a fini quand l'autorité ecclésiastique a cessé d'être tout, quand les autres pouvoirs, et en particulier le pouvoir politique, sans s'écarter de la juste déférence et de la vénération qui sont toujours dues à la puissance religieuse, ont revendiqué et conquis leur indépendance. Or il n'était pas possible que la philosophie, qui marche toujours à la suite des grands mouvements de la société, ne revendiquât pas aussi son indépendance et ne la conquît peu à peu. Mais c'est avec bien de la peine qu'elle est arrivée de son état de servante de la théologie, à celui de puissance indépendante. Aussi l'histoire de la philosophie scolastique nous présente-t-elle trois époques

bien distinctes : 1° naissance et subordination de la philosophie à la théologie; 2° alliance de la philosophie à la théologie; 3° commencement de séparation, faible d'abord, mais qui s'agrandit et aboutit à la philosophie moderne.

Depuis que Montesquieu et Robertson ont ramené l'attention des hommes éclairés sur les origines des institutions qui gouvernent aujourd'hui l'Europe, l'histoire du moyen-âge a excité les recherches d'un grand nombre de savants distingués. Le grand Leibnitz avait déjà exprimé le soupçon « que des trésors pouvaient être ensevelis dans le chaos impur de la barbarie scolastique. » Des philosophes modernes ont même conçu des espérances plus positives et commencé à prouver que notre siècle se montrait injuste envers ceux qui ont préparé son éducation. On va voir que l'histoire de l'esprit humain n'offre pas moins d'intérêt pendant cette époque, que pendant celles que nous avons déjà parcourues.

Le moyen-âge commence avec Charlemagne; c'est lui qui l'ouvre et qui le constitue. Le génie de ce grand prince, en reconstituant l'empire d'Occident, rétablit entre les nations soumises à sa puissance des rapports réguliers. Il avait, pour reconstituer l'Europe, plus d'une tâche à remplir, et il a satisfait à toutes. Il sut en finir avec ces invasions des barbares qui, remuant sans cesse le sol de l'Europe, s'y opposaient à tout établissement fixe. La sagesse de ses lois et de son administration fit succéder l'ordre à l'anarchie générale. Il multiplia les écoles, les établit près des églises et des monastères; il les rendit publiques, y appela des

séculiers, en ouvrit même une nouvelle pour les jeunes gens des premières familles de l'État, l'érigea dans son propre palais. Il réunit autour de lui les hommes les plus éclairés de son siècle. Il ne se borna pas à prescrire l'étude aux seigneurs de la cour ; il leur en donna l'exemple, avec une ardeur qui étonne dans un prince chargé du poids d'un si vaste gouvernement, et engagé dans une longue suite d'expéditions guerrières.

Avant Charlemagne, il n'existait quelque vestige d'instruction que dans les cloîtres, qui heureusement s'étaient multipliés de toutes parts, et qui servaient d'asile contre les fureurs de la guerre. Là, on enseignait, on recueillait les manuscrits, on en faisait de nombreuses copies; là, on étudiait le *Trivium* et le *Quadrivium*, ou les sept arts libéraux (1). On doit bien penser qu'il ne s'agissait que d'une instruction élémentaire : on lisait les questions naturelles de Sénèque, le poëme de Lucrèce, quelques ouvrages philosophiques de Cicéron, les livres d'Apulée, les traductions des livres *organiques* d'Aristote, par Victorin et Boèce, les dix *Catégories* attribuées à saint Augustin, les écrits de

(1) L'enseignement de ces sept arts libéraux était divisé en deux degrés ; le premier comprenait la *Grammaire*, la *Rhétorique* et la *Dialectique* ; le second, l'*Arithmétique*, la *Musique*, la *Géométrie* et l'*Astronomie*, renfermées dans le vers suivant :

Lingua, Tropus, Ratio, Numerus, Tonus, Angulus, Astra.

Brucker rapporte aussi (Hist. crit. phil., t. 3, p. 597) les deux vers suivants, dans lesquels un érudit du temps avait pris la peine d'exposer le nom et l'objet des sciences qui composaient chacune des parties du *Trivium* et du *Quadrivium* :

Trivium : GRAMM. loquitur, DIA. vera docet, RHET. verba colorat.
Quadrivium : MUS. canit, AR. numerat, GEO. ponderat, AST. colit astra.

Cassiodore et de Martianus Capella; mais l'on se bornait à lire ces écrivains, on ne leur donnait point de successeurs. Entre tous ces cloîtres, où semblaient s'être réfugiées les lettres et la philosophie expirantes, on remarque surtout ceux d'Irlande et d'Angleterre. Aux sixième, huitième et neuvième siècles, c'est en Irlande que se rendaient ceux qui voulaient acquérir des connaissances, et cette province fournit à la France et à l'Allemagne les professeurs les plus distingués. En France, la faiblesse des rois, l'ambition des maires du palais, et les guerres civiles, avaient entièrement éteint les restes des sciences que les Romains y avaient portées, jusqu'à ce qu'enfin Charles Martel, et ses fils Carloman et Pepin, se furent emparés du pouvoir suprême.

ALCUIN.

Charlemagne, ne trouvant point en France de maîtres distingués, fit venir à sa cour les hommes les plus savants qu'il put rencontrer dans les autres contrées. Ce fut à l'Anglais ALCUIN qu'il confia le soin de régénérer les études dans son vaste empire (1). Alcuin se chargea de la direction de l'école du palais, établie d'après ses conseils et ses plans. Cette école faisait toujours partie de la cour, et la suivait partout où elle se transportait; mais, avec le temps, elle finit par être fixée à Paris.

Parmi les disciples d'Alcuin on distingue Rhabanus Maurus, professeur à Fulde, et depuis archevêque de

(1) Charlemagne paya généreusement ses travaux. Alcuin comptait 20,000 serfs dans les nombreux monastères qu'il possédait.

Mayence, qui répandit dans l'Allemagne la dialectique de son maître (1).

Mais avec les faibles moyens que ces savants avaient entre les mains, il leur était bien difficile de propager les lumières avec autant de facilité que Charlemagne l'avait espéré. Bientôt les résultats qu'ils avaient obtenus s'évanouirent. Ses successeurs, Louis le Débonnaire et Charles le Chauve, se montrèrent amis des lettres, mais ils furent sans ascendant, sans pouvoir, pour triompher de l'ignorance et des habitudes. L'organisation de la féodalité, le démembrement de l'empire, les guerres privées, l'anarchie générale, ne tardèrent pas à dissiper les faibles germes que Charlemagne avait semés.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE.

Pendant tout le temps que la race des Carlovingiens occupa le trône de France, un seul homme, JEAN SCOT ÉRIGÈNE, mérite de fixer l'attention de l'historien de la philosophie. Le surnom d'Érigène désigne très-probablement le lieu de sa naissance. Il était né en Irlande, et vécut quelque temps à la cour de Charles le Chauve. Ce fut sans contredit un penseur profond et un homme doué d'une très-grande capacité.

Il avait appris les langues grecque, hébraïque et arabe; mais il puisa ses connaissances philosophiques dans les écrits attribués à St Denis l'Aréopagite (2), dont il donna

(1) Il est l'auteur du *Veni Creator*.

(2) Les écrits attribués à Denis l'Aréopagite, regardé comme contemporain de J.-C. et des apôtres, et premier évêque d'Athènes, contenaient une application du platonisme et de la doctrine de l'émanation au christianisme. On les rapporte généralement au IIIe ou IVe siècle. Quelques auteurs les placent au VIe.

une traduction latine, qui ouvrit pour la première fois l'accès de l'Occident à la théologie mystique des alexandrins. Ses leçons à la cour palatine de Paris attirèrent un concours immense d'auditeurs. Il avait puisé dans les ouvrages de Denis l'Aréopagite une foule d'idées alexandrines qu'il développa dans ses deux ouvrages originaux, l'un sur la *Prédestination et la Grâce*, l'autre sur la *Division des êtres*. Il avait en outre étudié les écrits de quelques Pères de l'Église, de St Augustin et de St Grégoire de Naziance. En dialectique, les principales sources de ses connaissances furent les commentaires de St Augustin et de Boèce sur la logique d'Aristote.

Le but essentiel qu'il se proposait dans ses écrits était d'identifier la philosophie à la théologie; et, ce qui était pour le temps une entreprise bien hardie, c'est qu'il voulait que la seconde s'appuyât sur la première. « Il n'y a pas deux études, dit-il, l'une de la philosophie, l'autre de la religion; la vraie philosophie est la vraie religion, et la vraie religion est la vraie philosophie (1). »

Le livre de la *Division des êtres* est un traité d'ontologie transcendante, dans lequel Jean Scot ne se borne pas à vouloir pénétrer la nature de l'être, mais ne prétend à rien moins qu'à expliquer le mystère de la création. La doctrine mystique des alexandrins adaptée à la théologie chrétienne se trouve encadrée par Scot dans les formes de l'ontologie d'Aristote, et soumise à une sorte de méthode logique. Il divise la nature en, 1° celle qui crée et n'est pas créée; 2° celle qui est

(1) *De Prædestinatione*, Collection de Maugin, t. 1, p. 103.

créée et crée; 3° celle qui est créée et ne crée pas; 4° enfin, celle qui ne crée pas et n'est point créée. La nature est Dieu dans le premier cas; l'ensemble des idées de Dieu dans le second; et l'ensemble des créatures dans le troisième. La quatrième nature est en contradiction avec elle-même, et par conséquent n'existe pas. Sa psychologie est conçue dans l'esprit de la même école; il voit, avec ses guides, dans l'âme humaine, l'image de la Trinité divine.

Les tentatives du philosophe irlandais n'exercèrent pas et ne pouvaient pas exercer un grand empire sur l'esprit de ses contemporains; la hardiesse de son entreprise la rendit d'ailleurs suspecte aux yeux de l'autorité ecclésiastique. Il fut contraint de quitter la France; mais il trouva dans Alfred le Grand un protecteur aussi éclairé que généreux. Plus tard les doctrines dont il s'était rendu l'interprète se répandirent, accréditées par l'autorité de son nom; et nous devons rapporter à l'influence qu'il exerça, l'une des principales causes de la résurrection du mysticisme dogmatique dans les siècles suivants.

Celui qui s'écoula après lui (le dixième siècle) fut, après le huitième, et presque au même degré, le plus stérile de tous dans les annales de la littérature et de la science (1). On ne pouvait attendre un autre résultat de la situation dans laquelle se trouvait alors l'Europe,

(1) C'est dans les termes suivants que *Baronius* commence le tableau de cette désastreuse époque : *Novum nunc inchoatur seculum, quod suâ asperitate ac boni sterilitate ferreum, mali quoque exundantis deformitate plumbeum atque inopiâ scriptorum appellari consuevit obscurum.* (ANNAL. ad an. 900, n° 1.)

déchirée par cette anarchie féodale qui transformait la société en un théâtre de combats universels et non interrompus, qui associait la plus grossière ignorance à la force et au pouvoir, qui joignait la corruption à la férocité. Néanmoins, vers la fin du dixième siècle, parurent deux hommes remarquables que nous devons signaler ici : ce furent GERBERT d'Aurillac, devenu pape sous le nom de Sylvestre II, et le moine CONSTANTIN. Le premier avait étudié à Cordoue et à Séville, dans les écoles fondées par les Maures, et en avait rapporté les chiffres arabes et une plus grande connaissance de la philosophie d'Aristote, qu'il avait répandue dans les couvents et les monastères institués par ses soins dans sa ville natale, à Reims, à Tours, à Sens, à Bobbio. Le second parcourut l'Orient, l'Égypte, l'Inde même, recueillit partout les richesses scientifiques qui y circulaient encore, fut, à son retour, considéré comme un magicien, et fonda la célèbre école de Salerne, ou du moins lui donna un tel éclat, qu'elle parut être née avec lui.

Cependant une inquiétude vague, une sourde fermentation s'annonçait de toutes parts dans la société. Du mélange de tant de peuples nouveaux avec les peuples dégénérés de l'ancien monde, mélange signalé à son origine par de funestes ravages, commençaient à naître les heureux effets qu'il entrait sans doute dans les desseins de la Providence de lui faire produire. Son influence rendait à l'Occident une existence rajeunie, et faisait circuler dans ses membres énervés une chaleur et une vigueur inconnues; une sorte de résurrection morale semblait s'être opérée à la longue chez les

nations épuisées. La fin de ce siècle offrit un exemple bien frappant de l'ardeur nouvelle dont les esprits étaient animés, dans ce mouvement universel et spontané qui entraîna toutes les classes de la société vers les croisades. Les premiers germes de l'industrie, du commerce et des arts, ne tardèrent pas à se produire. L'amour de la science se réveilla, et le mouvement qui entraînait la société dut se manifester aussi dans les études philosophiques.

Il est essentiel que l'on se rappelle quelles étaient les ressources philosophiques de l'esprit humain à cette époque. On trouve dans les écrivains d'alors un ordre d'idées et même d'arguments bien supérieurs à ce que l'on pourrait attendre d'une époque de barbarie; et quand on ne sait pas quelle en est la source, on est tenté de trop admirer ces faibles essais de la philosophie renaissante. C'est au christianisme et à saint Augustin qu'il faut en rapporter son admiration. Le fond théologique avait une grandeur admirable; mais il n'était point l'ouvrage de la philosophie du temps. Ce qui lui appartient en propre, c'est la forme. Cette forme devait être nécessairement, d'abord pauvre, faible, incertaine; la philosophie elle-même, la libre réflexion, ne pouvait être autre chose qu'une dialectique plus ou moins subtile, entièrement subordonnée à la théologie, et ne pouvait par conséquent s'élever par elle-même à la découverte d'aucune vérité. Une continuelle surveillance arrêtait d'ailleurs l'essor de quiconque eût été assez hardi pour mettre en discussion les principes reconnus par l'Église. Ne pouvant s'attacher au fond même des idées, les scolastiques furent forcés

de reporter toute leur activité sur l'expression et la forme extérieure de la science philosophique. La dialectique leur tint lieu de la philosophie tout entière, et l'instrument de la science fut pris pour la science elle-même. L'emploi de tous les procédés logiques, si habilement tracés par Aristote, était une sorte de gymnastique qui se trouvait conforme aux goûts du temps. On croit voir dans les scolastiques de cet âge des artistes absorbés par la construction et le jeu des machines, sans songer à acquérir une matière sur laquelle ils puissent les appliquer : c'est un immense appareil de leviers se mouvant et s'agitant dans le vide.

La philosophie des anciens, telle qu'elle était parvenue aux scolastiques, pouvait se résumer essentiellement dans une maxime principale qui faisait dériver des notions générales ou des *universaux*, comme on les appelait d'après Aristote, toutes les sources de la science. Les universaux avaient été le point de ralliement entre l'Académie et le Lycée, lorsque ces deux écoles furent réunies par les nouveaux platoniciens ; ils furent aussi le point cardinal sur lequel roula toute la philosophie scolastique. On était convaincu que tous les trésors de la vérité étaient contenus dans le sein de ces vérités éternelles; on devait naturellement faire consister les exercices de la raison exclusivement à exploiter cette mine inépuisable, à élaborer, à transformer cette matière féconde. Or ce travail appartenait en propre à la dialectique péripatéticienne, il en constituait l'essence. On possédait une sorte de pierre philosophale ; il ne restait plus qu'à la mettre au creuset. On pourrait, dit fort plaisamment M. de Gérando, com-

parer la philosophie scolastique à une sorte d'alchimie qui emploie les universaux comme substance et la dialectique comme appareil.

Comme la connaissance de ces universaux, qui jouèrent un si grand rôle pendant toute la durée du moyen-âge, donne la clef d'une partie des discussions auxquelles se livrèrent les dialecticiens scolastiques, il nous paraît indispensable d'entrer d'abord dans quelques détails sur un objet aride et ingrat sans doute, si l'on ne considère que l'abus qui en fut fait alors, mais qui n'en touche pas moins aux problèmes les plus intéressants de l'esprit humain.

Aristote avait remarqué qu'on peut rapporter à un certain nombre de classes ou de genres tous les objets de nos connaissances ; et il avait réduit ces classes au nombre de dix, appelées, comme nous l'avons vu (1), *Catégories*. La première renfermait les *substances*, et les neuf autres, les modifications qu'elles éprouvent, ou les *accidents*. En voici le tableau :

1° La substance. La substance est ou spirituelle ou corporelle, divine, etc.

2° La quantité. La quantité est discrète quand les parties ne sont point liées, comme le nombre : dans le cas contraire, elle est successive, comme le temps, le mouvement ; ou permanente, comme l'espace, l'étendue, etc.

3° La qualité. Aristote en a fait quatre classes : 1° les *habitudes*, c'est-à-dire les dispositions de l'esprit ou du corps qui s'acquièrent par des actes réitérés, comme les sciences, les vertus, les vices, le talent de

(1) Page 95.

peindre, d'écrire, etc. ; 2° les *puissances naturelles*, telles que les qualités de l'âme, mémoire, volonté, sensibilité, intelligence ; 3° les *qualités sensibles*, comme la dureté, la mollesse, le froid, etc. ; 4° la *forme* et la *figure*, qui est la détermination extérieure de la quantité.

4° LA RELATION. C'est le rapport des êtres entre eux, celui de père, de fils, de maître, de valet, etc., de la puissance à son objet, de tout ce qui marque la comparaison.

5° L'ACTION. On peut agir soit en *soi-même*, comme connaître, aimer, sentir ; soit *hors de soi-même*, comme battre, couper, rompre, éclairer, etc.

6° LA PASSION. Cette classe renferme toutes les modifications qui peuvent être produites par une chose extérieure.

7° LE LIEU. 8° LE TEMPS. 9° LA SITUATION. 10° Enfin, LA POSSESSION. Ces cinq dernières s'entendent sans qu'il soit nécessaire de les développer.

Il est certain que l'esprit humain ne peut rien concevoir qui ne soit susceptible d'être rangé dans ces diverses classes : mais autant cette étude des lois qui président à la pensée, et auxquelles elle obéit nécessairement, quel que soit l'objet qu'elle envisage, peut offrir d'intérêt et d'utilité lorsque l'on veut remonter au principe de nos connaissances, et examiner, à l'aide de l'observation et de l'analyse, le caractère de nos idées, autant il est superflu et puéril d'y vouloir chercher un moyen d'arriver par elles à la connaissance des objets.

Mais analyser les lois de la pensée, discuter les motifs et les fondements de nos croyances, ne pouvait

être alors l'objet des études philosophiques : l'autorité ecclésiastique ne l'aurait pas permis. D'ailleurs on trouvait ces lois toutes constituées, il fallait bien s'en contenter, et tout ce qu'il était possible de faire, c'était d'y classer, tant bien que mal, les principaux dogmes religieux, dont une hiérarchie sévère et vigilante s'appliquait à conserver le précieux dépôt. Qu'on ne s'étonne donc point de la fortune d'Aristote et de la philosophie péripatéticienne, pendant les cinq ou six siècles qui vont s'écouler jusqu'à la renaissance d'une philosophie indépendante : l'autorité d'Aristote ne faisait que corroborer celle de l'Église et lui prêter un puissant appui.

Dans le cercle où ils étaient emprisonnés, les scolastiques n'eurent, à proprement parler, sous la diversité des innombrables questions qu'ils agitèrent, que trois grands problèmes à résoudre. Puisque tous les objets qu'embrassent nos connaissances peuvent se classer dans un certain nombre de genres, ou, comme ils les appelèrent, d'*universaux*, de quelle nature sont ces universaux eux-mêmes? Sont-ce des êtres réels, ou de purs noms? Par exemple, les hommes pris individuellement, et ne formant par conséquent que des êtres particuliers, se rapportent à un genre unique, qui est le genre humain. Mais le genre humain est-il un être de raison, ou un être existant réellement? De là, le débat des réalistes et des nominaux. Le second problème pouvait se réduire à celui-ci : Puisque les êtres particuliers participent tous à ce caractère général qui fait qu'ils appartiennent à tel genre plutôt qu'à tel autre, comment le genre peut-il se diviser et passer à l'état d'individu? De là les débats des thomistes et des

scotistes relativement à l'*individuation* des universaux. Le troisième enfin consistait à rechercher quelle espèce de ressource nous pourrions retirer de la connaissance de ces genres et de ces espèces, de ces classifications de toutes nos idées. Là-dessus, peu de différends. La prétention d'arriver de prime abord et sans étude préalable à la science universelle, est le caractère général de la philosophie du moyen-âge, qui, heureuse de posséder ces classes, où venaient se placer tous les êtres et tous les phénomènes de la nature, crut pouvoir se dispenser d'étudier ces êtres et ces phénomènes : telle serait à peu près l'erreur de celui qui, de nos jours, après avoir gravé dans sa mémoire les noms des classes et des genres dont se compose la nomenclature chimique, s'imaginerait être parvenu à la connaissance de la chimie elle-même. On alla même plus loin, et, comme nous le verrons par l'exemple de Raymond-Lulle, on crut, en opérant sur les *signes destinés* à rappeler les genres et les espèces diverses de nos idées, combiner des idées réelles ; on aligna, on fit manœuvrer des mots, et, par cette espèce de stratégie intellectuelle, on crut être enfin arrivé à la science universelle; et en effet, on était parvenu à écrire et à parler (sans se comprendre soi-même, il est vrai) sur tout ce qui pouvait et même ne pouvait pas être connu : *de omni re scibili atque inscibili.*

Qu'on ne se hâte pas cependant, tout en condamnant ces prétentions exagérées des philosophes scolastiques, de mépriser les moyens dont ils se servirent. Ces universaux, ces principes de nos connaissances avaient attiré avant eux l'attention de tous les grands philo-

sophes; et il n'y en a pas eu un seul après eux qui n'en ait fait l'objet de ses méditations. Platon, Aristote et les alexandrins, dans l'antiquité; Leibnitz, Kant et l'école écossaise, dans les temps modernes, se sont établis au centre de ces idées générales, comme au cœur même de la science philosophique. Nous rions peut-être de ces réalistes qui, frappés du caractère absolu des universaux, les traitent comme de véritables êtres : mais le célèbre métaphysicien (1) qui appelle les idées *de petits êtres qui ne sont pas du tout à mépriser;* la grande école naturaliste qui, de nos jours, explique les ressemblances des individus par l'unité de composition de chaque genre, sont-ils bien éloignés de partager les doctrines du réalisme? D'un autre côté, si nous critiquons à bon droit l'opinion des nominalistes, trouverons-nous beaucoup de différence entre leurs principes et ceux des logiciens qui, d'après Condillac, attribuent aux mots une valeur absolue, et prétendent que la philosophie *n'est pas autre chose qu'une langue bien faite?*

L'esprit humain est toujours fidèle à lui-même : à toutes les époques de l'histoire, nous avons vu la réflexion, appliquée à l'étude de l'intelligence, y rencontrer les mêmes phénomènes. L'histoire de la scolastique, à laquelle il est temps de revenir, après ces prolégomènes sans lesquels il eût été difficile d'en bien comprendre le véritable esprit, confirmera ce résultat de l'expérience.

Le philosophe le plus intéressant de la première époque, métaphysicien fort remarquable, est St An-

(1) Mallebranche.

SELME, archevêque de Cantorbéry, né en 1035, à Aoste, dans le Piémont. On lui donna le nom de second St Augustin. Ses ouvrages annoncent un homme éclairé, qui ne prenait que son esprit pour guide de ses raisonnements, quoiqu'il eût subi l'influence de son temps en ne considérant la philosophie que comme une arme du dogmatisme religieux. L'un de ses ouvrages les plus connus est un monologue où il suppose un homme ignorant qui cherche la vérité avec les seules forces de la raison ; fiction hardie pour le temps, bien que ce ne fût qu'une fiction. C'est un antécédent du grand ouvrage de Descartes ; et, chose étrange, on y trouve plus d'une idée célèbre des *Méditations*. On cite entre autres l'argument qui de la seule idée de Dieu fait dériver la démonstration de son existence. Cet argument a eu des fortunes bien diverses : on s'en est moqué beaucoup au XVIIIe siècle ; au XVIIe, il paraissait d'une rigueur invincible. Sans citer St Anselme, que très-probablement il ne connaissait pas, Descartes a reproduit cet argument dans les *Méditations*, lorsque de la simple idée d'un être parfait il déduit la nécessité de l'existence de cet être, c'est-à-dire de Dieu. Plus tard Leibnitz, en rapportant à St Anselme l'honneur de l'argument de Descartes, le reprit en sous-œuvre et le présenta sous une forme à la fois plus simple et plus savante.

L'argumentation du saint archevêque fut, au reste, combattue avec esprit par un moine de l'époque, d'ailleurs inconnu, appelé GAUNILON, dans un livre auquel il donna le nom de *Petit livre d'un Sot* (1). Il s'efforça

(1) *Liber pro insipiente*, etc., dans les Œuvres de saint Anselme, p. 35.

de prouver que nous ne pouvons conclure de la vérité logique ou subjective à la vérité objective ou réelle, ni poser en principe que ce que nous concevons comme existant, existe en effet, par cela même qu'on l'a ainsi conçu.

Un dialogue de St Anselme, intitulé le *Grammairien*, est une très-faible esquisse de dialectique, conçue d'après les catégories d'Aristote. Il suffira, pour en donner une idée, de dire que St Anselme commence par examiner sérieusement, et par discuter dans toutes les formes, la question de savoir « si le grammairien est ou non une substance; s'il est une première ou une seconde substance; s'il y a un grammairien qui ne soit pas un homme; à prouver que l'homme n'est pas la grammaire, qu'enfin le grammairien est celui qui sait la grammaire. »

Il serait fort inutile de nous arrêter à tous les scolastiques qui fleurirent à cette époque, tels que Hildebert de Lavardin, Bérenger de Tours, Lanfranc de Pavie, le cardinal Pierre Damien : tous ne firent que resserrer plus étroitement les liens qui unissaient la dialectique et la théologie.

PREMIÈRE APPARITION

DES RÉALISTES ET DES NOMINAUX.

Ce fut alors que s'éleva dans l'école la célèbre dispute des *réalistes* et des *nominaux*. Elle avait pour objet, comme nous l'avons déjà expliqué plus haut, de déterminer l'emploi légitime et la valeur positive de

ces idées générales, de ces universaux que l'école regardait comme la clef de la science. L'examen d'un passage de l'introduction de Porphyre à l'organum d'Aristote sur les diverses opinions des platoniciens et des péripatéticiens, relativement aux idées de rapport, donna naissance à cette controverse, qui atteignait directement le pivot de la science philosophique, et dans laquelle la théologie se trouvait aussi impliquée, par l'effet de l'étroite connexion que l'esprit du temps avait établie entre l'une et l'autre. Un chanoine de Compiègne, nommé ROSCELLIN, prétendit que les idées générales ne sont que de simples abstractions que l'esprit se forme par la comparaison d'un certain nombre d'individus qu'il rapporte à une idée commune; il en conclut que cette idée commune n'a pas d'existence hors de l'esprit qui la conçoit; il paraît enfin qu'il avait été jusqu'à dire que les idées générales ne sont que des mots, *fla tus voc.*

Son opinion reçut de là le nom de *nominalisme.* Il n'était pas le premier qui l'eût émise; elle avait été déjà soutenue par Stilpon de Mégare. Mais vraisemblablement il en tira des conclusions contraires aux doctrines de l'Église. Abailard lui reproche d'avoir prétendu qu'aucune chose n'a de parties, et que les mots seuls par lesquels on désigne les choses sont divisibles. Par conséquent, selon Roscellin, J.-C. n'avait pas mangé une partie réelle du poisson, mais seulement une partie du *mot* poisson : opinion qu'il taxait d'absurdité et d'impiété.

Mais une conséquence bien plus importante découlait des principes du pauvre chanoine de Compiègne et

attira sur lui les foudres de l'Église. Si toute idée générale n'est qu'un mot, il suit qu'il n'y a de réalité que dans les particularités, et alors beaucoup d'unités peuvent paraître des abstractions; entre autres l'unité par excellence, l'unité qui fait le fond de la très-sainte Trinité se trouve en péril; il n'y a plus de réel que la Trinité formant trois personnes, et n'aboutissant qu'à une unité nominale, à un signe représentant le rapport de trois. Il est vraisemblable que Roscellin n'avait pas lui-même tiré ces conséquences; mais elles découlaient de ses principes; il fut donc mandé au concile de Soissons en 1092. Il se rétracta, *metu mortis*, dit St Anselme qui écrivit contre lui un traité pour démontrer l'unité de la Trinité.

Guillaume de Champeaux, disciple de Roscellin, qui enseignait à Paris au prieuré de St-Victor, se jeta à l'autre extrémité et outra le *réalisme*. Il soutint que les idées générales sont si loin d'être de purs noms, que ce sont au contraire les seules entités qui existent, et que les individus dans lesquels on avait voulu résoudre les idées générales n'ont eux-mêmes d'existence que par rapport avec les universaux. Par exemple, disait-il, ce qui existe, c'est l'humanité dont tous les hommes ne sont que des fragments et des parties. Bayle a conclu de ce passage que Guillaume de Champeaux avait adopté un système analogue à celui de Spinoza, qui ne reconnaît dans le monde, comme nous le verrons dans la suite, qu'une substance réelle formant la base de toutes les choses individuelles. Mais cette opinion est au moins hasardée. Il ne fut jamais question d'une *substance du monde* entre les réalistes et les nominaux.

Les deux sectes ne s'occupèrent que de savoir si les universaux, les idées générales, sont ou non des substances, et communiquent ou non la substantialité aux choses individuelles.

ABAILARD.

Guillaume de Champeaux avait acquis à Paris une grande célébrité dans l'art de la dispute : autour de lui accourut un concours immense d'auditeurs. Mais sa gloire fut bientôt éclipsée par celle du fameux Abailard, dont les prodigieux succès comme professeur contribuèrent à l'établissement de l'université de Paris.

Pierre Abailard était né vers l'an 1080, à Palais, petit village situé près de Nantes. Le désir de s'instruire lui fit parcourir les principales écoles où l'on enseignait la dialectique, et l'attira à Paris où cette étude florissait plus que partout ailleurs sous Guillaume de Champeaux. Le disciple ne tarda pas à rivaliser avec son maître, et n'eut pas de peine à vaincre un adversaire auquel il était si supérieur. Abailard joignait à une imagination de feu une pénétration extraordinaire, une sagacité rare, un sentiment profond pour le beau et le vrai, et un caractère rempli d'énergie. Il avait étudié, outre les Pères de l'Église, plusieurs écrivains classiques, Cicéron, Virgile, la Logique d'Aristote, le Timée de Platon; et la lecture des auteurs profanes avait influé d'une manière avantageuse sur son style, qui est infiniment plus pur, plus élégant et plus intelligible que celui de ses contemporains.

La collection de ceux de ses écrits qui ont été pu-

bliés ne renferme guère que ses lettres, ses écrits ascétiques, théologiques et moraux. C'est dans ses manuscrits encore inédits que l'on trouverait sa philosophie rationnelle (1). Ils renferment, à ce qu'il paraît, sur la grande question des universaux, des documents précieux, faute desquels il est difficile de connaître au juste quelles furent à ce sujet les opinions d'Abailard.

On sait qu'il s'était déclaré avec autant de force contre le nominalisme de Roscellin que contre le réalisme de Guillaume de Champeaux. Il enseignait, selon toute probabilité, que les idées générales, sans avoir une réalité objective, propre et indépendante, sont une conception de l'esprit; mais que cette conception a besoin, pour être formée et soutenue dans l'esprit, de s'appuyer sur les signes du langage : il leur donnait pour pivot non le simple terme, comme Roscellin, mais la proposition, parce qu'elle exprime le rapport et la connexion du sujet et de l'attribut tels qu'ils sont saisis par l'entendement. Sa carrière philosophique avait commencé par sa lutte avec Guillaume de Champeaux; elle se termina par une controverse plus sérieuse avec St Bernard. Celle-ci offre quelques traits semblables à celle qui s'est élevée entre Bossuet et Fénélon. Abailard fut condamné comme Fénélon et se soumit avec la même docilité. Il avait composé à l'usage de ses élèves un traité dans lequel il s'efforçait de leur expliquer rationnellement le dogme de la Trinité. On lui reprochait d'avoir attribué dans ce Traité la toute-

(1) Les bénédictins en ont donné la liste dans l'Histoire littéraire de France. André Duchesne avait promis de publier sa Logique, mais il n'a point malheureusement tenu sa promesse.

puissance au Père à un meilleur titre qu'au Fils et au Saint-Esprit, et d'avoir mis par conséquent de la différence dans ce qui n'en devait souffrir aucune. Il se servait, pour expliquer la Trinité, de cette comparaison qui paraissait équivoque et peu orthodoxe : de même que la majeure, la mineure et la conclusion ne sont qu'un seul syllogisme; ainsi le Père, le Verbe et l'Esprit ne sont qu'une seule essence. Il paraît enfin que l'originalité de sa théologie consistait surtout en ce qu'il donnait pour loi à la volonté de Dieu les attributs mêmes qui sont inhérents à Dieu, comme la bonté, la justice, etc.; identifiant ainsi la volonté et la nécessité dans la nature divine. C'est là ce qui lui attira, avec la réfutation de ROBERT PALLEYN, professeur à l'université d'Oxford, depuis cardinal et chancelier de l'église romaine, les censures sévères de St Bernard (1).

Les circonstances de la vie de cet homme célèbre peuvent donner quelque idée des opinions et des idées de ses contemporains. Elles nous montrent quelle était dès lors l'émulation qui se manifestait pour l'étude dans la jeunesse française, quel intérêt passionné excitaient les talents du maître, les controverses qui s'élevaient, et le caractère que prenait la rivalité des chefs d'école.

(1) Saint Bernard lui reprochait aussi d'avoir enseigné que la foi n'est autre chose que la *croyance* : définition impie qu'il donne, dit-il, *in primis libris Theologiæ suæ, vel potiùs Stultilogiæ*. Au reste, saint Bernard ne poursuivait que les doctrines d'Abailard, dont il avoue qu'il ne pouvait s'empêcher d'aimer la personne. Son zèle apostolique ne lui permettait pas de laisser passer sans contrôle ses erreurs religieuses, qu'il résume ainsi : *Cùm de Trinitate loquitur, sapit* ARIUM; *cùm de gratiâ*, PELAGIUM; *cùm de Christo*, NESTORIUM.

Des milliers d'auditeurs entourent le professeur (1); et lorsque, pour éviter la persécution, il est obligé de fuir le théâtre de sa gloire, ils le suivent dans sa retraite, et viennent camper, pour l'entendre, jusque dans les forêts du Paraclet (2). Des moines irrités de ses réprimandes, ou prenant ses vertus pour des reproches, ou révoltés par les réformes qu'il conçoit, le tourmentent, menacent sa vie par le poison et l'assassinat (3). Des monastères, des abbés, se disputent l'honneur de le posséder, afin de s'approprier l'éclat de son enseignement. Une femme, objet de ses affections, première occasion de ses disgrâces, une femme qui le surpasse en sensibilité, en délicatesse, en vertus, semble presque l'égaler en connaissances et en talents (4); après avoir été son disciple, elle devient elle-même abbesse du Paraclet, et dirige ses jeunes compagnes dans les études les plus élevées. Les lettres d'Abailard et d'Héloïse, qui ont mérité d'être conservées à la postérité, et dans lesquelles les modernes

(1) Parmi les disciples d'Abailard, Crévier compte 20 cardinaux et plus de 50 évêques ou archevêques. (*Hist. de l'univ.*, t. 1.)

(2) Il donna ce nom, qui signifie *Consolateur*, à un emplacement désert situé à deux lieues de Nogent-sur-Seine, où il avait bâti de roseaux et de chaume un petit et pauvre oratoire, en l'honneur de la Trinité. Il n'avait amené avec lui qu'un clerc pour toute compagnie; mais bientôt ce désert se peupla prodigieusement.

(3) Il était alors à l'abbaye de St-Gildas de Ruys, dans le diocèse de Vannes, dont les moines l'avaient élu pour leur abbé.

(4) Il existe dans le Recueil des faits et gestes de l'abbaye de Clugny une lettre écrite à Héloïse par Pierre le Vénérable, et dans laquelle le saint abbé félicite en ces termes cette femme illustre de consacrer à l'étude de la religion les connaissances supérieures qu'elle possédait : « *Pro logicâ Evangelium, pro Platone Christum, pro academiâ Claustrum, tota jàm et verè philosophica mulier legisti.* »

ont trouvé tout l'intérêt du roman le plus attachant, sont, aux yeux de l'historien, un monument sérieux et instructif du développement qu'avaient acquis alors les idées et l'instruction, ainsi que de la direction qu'elles avaient suivie.

Parmi les contemporains d'Abailard (1), on distingue GILBERT DE LA PORÉE, évêque de Poitiers, qui porta dans l'étude des doctrines théologiques assez de hardiesse pour s'exposer aux censures de l'autorité ecclésiastique, mais qui montra en même temps assez d'habileté et de subtilité dans la défense de ses principes pour se tirer heureusement d'affaire. Il avait fait dans un ouvrage assez médiocre, intitulé *Des six principes*, un résumé des catégories d'Aristote, dont il avait réduit le nombre à six.

PIERRE LE LOMBARD, auteur du *Maître des sentences*, sut donner à l'exposition des vérités théologiques un ordre et une clarté si remarquables, que son livre devint le manuel de tous les professeurs, qui ne firent le plus souvent que le commenter. Il avait, avec assez de tact et de sagacité, classé les divers problèmes de la théologie par ordre de matières, en exposant, avant de donner leur solution, tous les arguments que l'on pouvait présenter pour ou contre. Il fit faire, au reste, peu de progrès à la science. Il était de Novare, et devint évêque de Paris.

GAUTIER de St-Victor avait senti que l'application de la dialectique à la théologie n'était guère susceptible que de conduire à des résultats négatifs : dans ses écrits

(1) On écrit aussi quelquefois *Abeillard*; de là le nom d'*Abeille française*, *Apis gallica*, qui lui fut donné par saint Bernard.

qu'il dirigea contre le Maître des sentences, il essaya, mais en vain, de détourner ses contemporains de la voie dans laquelle ils s'étaient engagés.

Tandis que BERNARD de Chartres, qui donna à l'enseignement de la *grammaire*, dans les écoles de Paris, une grande étendue et une sage méthode, se livrait avec ardeur à l'étude du peu de fragments que l'on possédait alors de Platon, et qu'il essayait aussi, comme le fit quelque temps après, mais avec plus de talent, le savant GUILLAUME de Conches, de concilier la doctrine des IDÉES avec celle des *catégories* et des *formes* d'Aristote, le mysticisme trouvait un assez grand nombre de partisans, à la tête desquels se placent HUGUES et surtout RICHARD de St-Victor. Tous les deux établirent des règles pour la *contemplation*. Richard comparait le lieu où elle établit son siége, au sommet d'une montagne, élevé au-dessus de toutes les sciences mondaines, d'où le sage voit à ses pieds toute philosophie et toute science.

Cependant l'horizon scientifique s'agrandissait peu à peu; l'étude de Platon et d'Aristote, que l'on commençait à mieux entendre, quoiqu'on n'eût point encore leurs principaux ouvrages, tenait les esprits en éveil, et les études littéraires prenaient insensiblement plus d'étendue. Le goût dominant était toujours celui de la dialectique, et des subtilités qu'elle entraîne lorsqu'elle est forcée de ne s'exercer que sur des mots. On commençait cependant à comprendre qu'il y avait quelque chose de mieux à faire que de discuter sur des lettres, ou de peser des syllabes ; on sentait qu'il était temps de se livrer à des discussions moins puériles (1).

(1) On agitait alors dans les écoles des questions à peu près aussi graves

Jean de Salisbury, qui, comme tous les disciples d'Abailard, se distingua par son goût et ses connaissances littéraires, fit tous ses efforts pour élever l'esprit de ses contemporains à des études plus utiles, et censura vivement la dialectique de son temps. Il reprochait aux philosophes leur soumission aux règles d'Aristote, et leur foi aveugle dans la puissance des universaux. On connaît de lui deux ouvrages supérieurs à ceux qu'a vus naître l'époque à laquelle il écrivait : l'un a pour titre *Polycraticus*, et l'autre *Metalogicus*.

Dans son *Polycraticus*, Jean de Salisbury s'est occupé de philosophie, de morale et de droit : il s'attache principalement aux applications pratiques; il traite des devoirs et des droits des princes; définit les lois et en marque le but; il embrasse enfin les diverses branches de l'économie sociale. On voit avec surprise, dans un écrivain du douzième siècle, cette belle apologie de la liberté : « Il n'y a rien de plus glorieux que la liberté, à l'exception de la vertu, si toutefois la vertu peut être séparée de la liberté. »

Il dirigea son *Metalogicus* contre une secte d'obscurantistes du temps, désignés par le nom de *Cornificiens*, et qui s'opposaient au développement des études : il employa contre eux les armes du raisonnement et de la satire, et défendit la méthode d'enseignement qu'avait développée Bernard de Chartres.

Adélard de Bath et Alain des Iles s'élevèrent aussi, par leurs connaissances et leurs vues supérieures, au-dessus de leurs contemporains. Adélard avait visité les

que celles-ci : Un porc que l'on mène au marché est-il tenu par le conducteur ou par la corde ? — Celui qui achète une robe achète-t-il aussi le capuchon?

écoles des Arabes, en Espagne, l'Égypte et l'Asie-Mineure : à son retour, il consacra toute l'activité de son esprit au développement des études littéraires et philosophiques. Dans une allégorie ingénieuse qui respire l'esprit du platonisme, il représente un jeune homme voué au culte de la philosophie, et qu'une déesse ennemie de la science, appelée *Philocosmie,* s'efforce d'en détourner. La première l'emporte après une vive discussion, dans laquelle Philocosmie n'a cependant rien négligé pour entraîner le jeune philosophe dans les séductions et les plaisirs du monde. Adélard s'était occupé surtout d'exciter l'attention des philosophes d'Occident sur la philosophie des Arabes, qui, possesseurs de la plus grande partie des œuvres d'Aristote, étaient bien plus avancés que ne l'étaient alors les professeurs les plus distingués de nos écoles.

Alain des Iles est l'auteur d'un poëme célèbre intitulé l'*Anti-Claudien*. Au mérite d'avoir donné à ses idées philosophiques, puisées surtout dans le mysticisme alexandrin, le langage et les formes de la poésie, il joignit celui de remettre en honneur la philosophie morale, trop souvent négligée pour la dialectique, et dont Abailard s'était aussi particulièrement occupé. Dans un livre qui a pour titre *du Gémissement de la nature,* il fait apparaître la nature, s'entretient avec elle et lui soumet plusieurs problèmes : on croit reconnaître dans le personnage qu'il lui fait jouer et les fonctions qu'il lui attribue, le *Démiourgos* des nouveaux platoniciens (1). Ainsi commençait à se faire sentir

(1) Dans son invocation à la nature, on croirait entendre Synésius. En voici les deux premières strophes :

l'influence des relations de plus en plus fréquentes qui s'établissaient avec les Arabes.

La fin de cette première période de la philosophie scolastique, où l'on voit que l'esprit humain était allé aussi loin qu'il était possible avec le seul *organum* d'Aristote, et les livres mystiques attribués à St Denis l'Aréopagite, est signalée par les efforts qui furent tentés par Amalric de Chartres et David de Dinant, pour développer d'une manière indépendante quelques idées empruntées à la philosophie ancienne, à peu près sous le même point de vue que l'avait déjà fait avant eux Jean Scot Érigène. Leur système était, à ce qu'il paraît, une sorte de panthéisme. Si l'on en croit l'historien Rigore (1), ces deux scolastiques auraient eu connaissance des livres de *métaphysique* d'Aristote, qui à cette époque avaient été apportés de Constantinople en France et en Allemagne. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'autorité ecclésiastique, en condamnant sévèrement les erreurs d'Amalric et de David, attribua leurs hérésies à l'influence des ouvrages du philosophe de Stagyre : un décret de 1209 ordonna que tous les ouvrages d'Aristote fussent saisis et jetés au feu, avec défense, sous peine d'excommunication, de les lire ou de les copier de nouveau. Nous verrons à la fin du second âge de la philosophie scolastique, ce même

O Dei proles genitrixque rerum,
Vinculum mundi, stabilisque nexus,
Gemma terrenis, speculum caducis,
Lucifer orbis!

Pax, amor, virtus, regimen, potestas,
Ordo, lex, finis, via, dux, origo,
Vita, lux, splendor, species, figura,
Regula mundi!

(1) Vie de Philippe-Auguste.

Aristote, mieux connu, mieux apprécié, traité d'une manière bien différente, et, le croirait-on ? sur le point d'être canonisé.

Deuxième époque. — Depuis le treizième siècle jusqu'au quatorzième.

Complète alliance du système de l'Église et de la philosophie d'Aristote ; triomphe du réalisme. — Un vaste mouvement scientifique est imprimé par les Arabes.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL.

PHILOSOPHES ARABES.

Alkindi.	fl. 800	Algazel.	m. 1127
Alfarabi.	m. 954	Thophaïl.	m. 1190
Avicenne.	m. 1036	Averroès.	m. 1217

PHILOSOPHES JUIFS.

Aben Esra.	m. 1174	Moïse Mammonide	m. 1205

PRINCIPAUX DOCTEURS SCOLASTIQUES.

Alexandre de Hales.	m. 1245	Vincent de Beauvais.	m. 1264
(*Docteur irréfragable.*)		Raymond de Pennafort.	m. 1275
Guillaume d'Auvergne.	m. 1249	Robert Grosse-Tête.	m. 1253
Michel Scot.	fl. 1217	Henri de Gand.	m. 1293
Albert le Grand.	m. 1280	(*Docteur solennel.*)	
St Bonaventure.	m. 1277	Pierre de Lisbonne.	m. 1277
(*Docteur séraphique.*)		(Jean XXI.)	
Saint Thomas.	m. 1274	Duns Scot.	m. 1308
(*Docteur angélique.*)		(*Docteur très-subtil.*)	
Richard de Middleton.	m. 1300	François de Myronis.	m. 1325
(*Docteur très-solide.*)		(*Docteur très-délié.*)	
Ægidius Colonna.	m. 1316	Roger Bacon.	m. 1294
(*Docteur très-fondé.*)		(*Docteur admirable.*)	
Hervey Natalis.	m. 1325	Durand de St-Pourçain.	m. 1332
Arnauld de Villeneuve.	m. 1312	(*Docteur très-résolu.*)	
Raymond Lulle.	m. 1315	Pierre d'Albano.	m. 1320
(*Docteur illuminé.*)		(*Conciliateur des différences.*)	

En s'appliquant à un fond aussi étendu et aussi riche que l'est celui de la foi chrétienne, la dialectique avait dû nécessairement dépasser les limites qui lui avaient été impérieusement tracées : mais il s'en fallait beaucoup que cette dialectique fût encore de la philosophie. Pour qu'elle méritât véritablement ce nom, il lui fallait plus d'indépendance et de liberté; et pour conquérir cette liberté, pour obtenir le droit de se séparer de la théologie, elle avait besoin de plusieurs siècles de progrès.

Pendant toute la durée de son second âge, elle ne fut encore qu'une simple forme de la théologie; mais cette forme acquit bientôt un tel développement, elle parvint à un si haut point de perfection, qu'il était impossible que la théologie, pour prix des services qu'elle en recevait, ne lui accordât pas un peu d'indépendance. Elle en fut redevable à l'influence de trois hommes supérieurs : ALBERT le Grand, St THOMAS d'Aquin, et DUNS-SCOT; et au mouvement intellectuel qui résulta de l'introduction des œuvres d'Aristote commentées par les Arabes.

PHILOSOPHES ARABES ET JUIFS.

Cet Aristote, dont la fortune fut si diverse dans nos écoles du moyen-âge (1), allait donc enfin être connu en entier par les érudits, qui, sur le peu qu'ils avaient déjà appris de lui, s'étaient humblement mis à sa suite et prosternés devant son génie. La collection complète

(1) On peut lire à ce sujet le livre de Launoy, qui a pour titre : *De variâ Arist. in acad. Paris. fortunâ.* Paris, 1662.

de ses écrits arrivait à la fois et par Constantinople, où s'était établie la domination passagère des Latins, et par l'Espagne, où depuis longtemps ils avaient été répandus par les philosophes arabes. Les fameux califes Almansor, Alraschid et Almamon (1) s'étaient efforcés, par la fondation de nombreuses écoles et l'établissement de riches bibliothèques, de répandre parmi leurs sujets le goût des sciences et des lettres; grâce à leurs soins, cette nation puissante et enthousiaste, après avoir soumis à ses armes une grande partie de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe, reporta toute son activité vers l'étude de la médecine, de l'histoire naturelle, des mathématiques et de la philosophie. Les Arabes avaient trouvé répandues sur les côtes de la Méditerranée les doctrines d'Aristote et celles des alexandrins. C'était précisément ce qui convenait à leur génie, à la fois enthousiaste et subtil. Ils commentèrent la logique d'Aristote, en se livrant à l'exaltation du mysticisme néoplatonicien.

ALKINDI de Basra, qui donna le premier exemple à ses compatriotes d'un culte aveugle pour Aristote, florissait vers les dernières années du règne de Charlemagne, à la cour du calife Almamon, dont il était le médecin : les sciences physiques et mathematiques furent principalement l'objet de ses études.

Un admirateur encore plus zélé d'Aristote fut ALFARABI, la gloire de l'école de Bagdad, qui, né dans un rang élevé et possesseur d'une grande fortune, se dévoua tout entier aux travaux de l'étude et aux exercices de la méditation. Les scolastiques firent un très-

(1) Al Mansour, Haroun Al Raschild, Al Mamoum.

grand usage de sa logique et de son Traité sur l'origine et la division des sciences.

AVICENNE, l'homme le plus extraordinaire qu'ait produit cette nation, est aussi distingué par les connaissances qu'il possédait en médecine, que par ses travaux philosophiques. Ses commentaires de la métaphysique d'Aristote annoncent un esprit original; ses écrits sur la médecine, quoique ne renfermant guère qu'une compilation d'Hippocrate et de Galien, remplacèrent l'un et l'autre, même dans les universités de l'Europe, et furent étudiés comme des modèles à Paris et à Montpellier, jusqu'à la fin du dix-septième siècle, époque à laquelle ils sont tombés dans un oubli presque complet.

Ces doctrines philosophiques, conçues dans le sens du sensualisme d'Aristote relevé par l'idéalisme alexandrin, furent combattues par ALGAZEL de Thus, qui attaché au Coran, et regardant les miracles de Mahomet comme les preuves de sa mission divine, dirigea les armes d'un habile scepticisme contre les opinions dogmatiques de ses compatriotes.

THOPHAÏL de Cordoue ne s'en livra pas moins à l'étude des doctrines mystiques d'Alexandrie : dans un roman ingénieux qu'il intitula *l'Homme de la nature* ou *le Philosophe qui s'instruit par lui-même (Philosophus autodidactus)*, il développa avec esprit et originalité les principales idées qu'il avait empruntées à cette philosophie (1).

(1) Leibnitz, qui l'avait lu avec un plaisir extrême, prétend qu'on peut conclure de cet excellent ouvrage que les pensées des philosophes arabes sur la grandeur de Dieu ne le cèdent en rien à l'élévation des philosophes chrétiens.

Mais le plus célèbre des philosophes arabes fut sans contredit Averroès, né à Cordoue comme son maître Thophaïl, et mort à Maroc au commencement du treizième siècle (1). Il exerça sur la philosophie scolastique une immense influence. Pénétré d'une admiration et d'un respect presque servile pour Aristote, il fit partager ses sentiments à ses contemporains; mais, comme en même temps il mêla aux doctrines du Stagyrite des idées empruntées aux systèmes des alexandrins, et particulièrement l'hypothèse de l'émanation, il entraîna les philosophes du moyen-âge, qui jugèrent Aristote d'après lui, dans leurs interminables discussions sur la *matière* et la *forme*, sur la *substance* et l'*essence*, les *quiddités*, les *formes substantielles*, et une infinité d'autres expressions qui hérissèrent le champ de la métaphysique et de la psychologie scolastiques. Ce fut à son exemple que toutes les espèces de syllogisme, toutes les règles de l'argumentation furent si péniblement et si minutieusement élaborées, classées, divisées, subdivisées. Le principe de la *contradiction*, qu'Aristote avait déjà invoqué, et que Leibnitz entoura plus tard d'une nouvelle lumière, est regardé par Averroès comme le premier principe des connaissances, comme celui qui se suffit à lui-même, sans lequel non-seulement toute démonstration, mais même toute philosophie est impossible. Sa définition de la *matière* et de la *forme* est faite avec beaucoup de précision; elle a servi de règle aux âges suivants : « La matière se conçoit en faisant abstraction de toute différence, et même de toute quantité; elle se distingue cependant de la simple privation,

(1) Selon quelques auteurs en 1206, selon d'autres en 1217.

ou du néant, en ce qu'elle est le sujet d'individus sensibles. Elle contient en elle toutes les formes, mais seulement d'une manière virtuelle (*in potentiâ*), jusqu'à ce que la cause efficiente puisse les extraire et les actualiser (*extrahere in actum*). Cette grande opération explique tout le système des êtres, tous les phénomènes de la nature, comme le secret des ressorts par lesquels elle s'exécute constitue toute la science. »

Deux classes principales de philosophes se remarquent chez les Arabes : les uns, nommés *Médabberins* (parleurs, dialecticiens, raisonneurs), partant des doctrines positives du Coran, tâchaient d'expliquer philosophiquement l'origine du monde; ce sont les sensualistes de cette nation. Les autres, attachés au système platonique d'Alexandrie, et par conséquent idéalistes, croyaient à l'éternité du monde, et cherchaient à rattacher cette idée à la religion positive. A cette école appartenaient les ascétiques et les sofis, ou soufis, panthéistes mystiques, dont la doctrine, répandue encore aujourd'hui dans la Perse et dans l'Inde, avait été développée, dans le second siècle de l'hégire, par Aboul said Aboul Cheir.

Ce furent les Juifs qui servirent d'intermédiaires entre le commerce intellectuel qui s'établit entre l'Occident et les Maures d'Espagne; ce furent eux qui, parcourant pour leur négoce l'Europe en tous sens, l'initièrent en même temps aux travaux des Avicenne, des Thophaïl et des Averroès. Eux-mêmes possédèrent à cette époque deux philosophes distingués, ABEN ESRA et MOÏSE MAMMONIDE.

Les ouvrages du premier, surnommé par ses com-

patriotes le *Sage par excellence*, *l'Admirable*, n'ont point été imprimés. On sait qu'il s'occupa principalement de l'interprétation des livres sacrés et de la science cabalistique. Le second développa, toujours selon l'esprit des alexandrins, les doctrines du péripatétisme. Un de ses livres, intitulé le *Docteur des incertains* (*Doctor perplexorum* (1) lui attira de la part de ses coreligionnaires des persécutions qui le contraignirent de se réfugier en Égypte : il ouvrit au Caire une école, où son enseignement attira autour de lui une foule d'auditeurs.

DOCTEURS SCOLASTIQUES.

On peut se faire d'avance une idée de la fermentation que dut causer dans nos cloîtres et nos monastères du moyen-âge l'introduction de la philosophie des Arabes. Alors commença pour ce moyen-âge, que l'on se représente trop souvent comme l'ère des ténèbres et de l'ignorance, un mouvement intellectuel aussi vaste qu'intéressant. C'est une chose admirable que cette ardeur avec laquelle les esprits se livrèrent à l'étude : leurs investigations se portèrent en même temps sur les sciences naturelles, sur la métaphysique et toutes les questions qui s'y rattachent. Jamais la culture des sciences ne fut plus active que dans ce XIIIe siècle, si peu connu encore et si digne de l'être; jamais la langue latine ne s'enrichit d'un plus grand nombre d'ouvrages, jamais l'érudition ne fut plus en honneur. On peut dire que les écrivains de la Grèce et de Rome furent, à la

(1) *More Nevochim*, traduit en latin par J. Burtorf.

fin de ce siècle, aussi bien connus que de nos jours. Les écoles retentissaient de leurs noms, de l'explication de leurs écrits; un docteur scolastique n'était réputé digne de l'être que lorsqu'il les avait publiquement commentés. Les philosophes arabes, oubliés de nos jours, jouissaient d'une grande réputation : on avait souvent plusieurs traductions du même auteur : ce n'était qu'en comparant diverses traductions entre elles, avec une peine et quelquefois une sagacité admirables, que l'on parvenait à les éclaircir, à les concilier, à corriger leurs erreurs. Cependant il faut avouer que si l'érudition fut immense, le jugement et le goût n'en réglèrent pas toujours l'emploi : on s'attachait à savoir, sans s'inquiéter si l'on savait bien et comment on savait.

L'épiscopat de Guillaume d'Auvergne (1) ouvre ce second âge de la philosophie scolastique. La dispersion de l'université en 1229 (2), l'érection de la chaire de théologie chez les franciscains et les dominicains, l'admission des frères mendiants (3) au partage des hon-

(1) Évêque de Paris en 1228, mort en 1248, selon les auteurs de la *Gallia christiana*.

(2) L'université de Paris, déjà parvenue à un haut degré de prospérité, avait obtenu pour ses élèves et ses maîtres des priviléges qui excitèrent plus d'une fois de funestes conflits entre elle et les autorités militaires et civiles. Une querelle entre les écoliers et le prévôt de Paris lui fit, à cette époque, suspendre ses leçons pendant deux années. Elle les reprit enfin en 1231, à la sollicitation du pape Grégoire IX, qui lui fit obtenir satisfaction. C'est dans cette bulle que le pape donnait à l'université de Paris, qu'il louait comme la mère des sciences, le nom de *Cariath-Sepher*, ou ville des lettres.

(3) Les uns et les autres avaient adroitement profité de la dispersion de l'université pour se glisser dans l'enseignement. Ce fut le pape Urbain IV qui ordonna, en 1244, à l'université, de leur conférer les titres académiques: de là, la rivalité qui s'éleva entre elle et les frères prêcheurs, qui, non

neurs académiques, la pluralité des bénéfices, objet de disputes très-vives, la propagation des doctrines des philosophes grecs et arabes, développées avec éclat par Alexandre de Hales, Albert le Grand, Robert de Lincoln (1); tels sont les principaux événements qui font de cet épiscopat l'une des époques les plus intéressantes de l'histoire philosophique de France.

Guillaume semblait fait pour l'époque où il vivait : animé d'une piété fervente, riche de l'érudition sacrée et profane que l'on pouvait acquérir alors, dialecticien habile, il rejeta de la métaphysique et de la science naturelle ce qui ne pouvait se concilier avec le texte de la Bible, dans laquelle il puisait les principes de sa doctrine.

ALEXANDRE de Hales, qui reçut de ses contemporains, habitués à donner à chaque docteur un titre honorifique, le nom de *Doctor irrefragabilis*, commentateur du *Maître des sentences*, de Pierre le Lombard; VINCENT de Beauvais, qui, grâce à la munificence de St Louis dont il éleva les enfants, put rassembler une nombreuse bibliothèque, et en profita pour composer, sous le point de vue des réalistes, une espèce d'encyclopédie sous le titre de *Miroir naturel*, *historique et doctrinal*; MICHEL Scot, qui, établi à Tolède en 1217, traduisit plusieurs livres d'Aristote, et entre autres le traité *de Animâ*; ROBERT GROSSE-TÊTE, qui enseignait avec succès

contents de la part qu'on leur avait faite, ont travaillé de tout temps à la supplanter. On sait que l'ordre des dominicains s'est fondu dans celui des jésuites, toujours si prompts à réclamer pour eux le privilége de l'enseignement public, et si peu disposés, quand ils en ont été possesseurs, à l'accorder aux autres.

(1) Surnommé Robert Great-Head (Grosse-Tête).

à Paris et à Oxford, ne firent que commenter les ouvrages d'Aristote, en essayant de concilier sa métaphysique avec la théologie dogmatique : qu'il nous suffise de les avoir mentionnés ; et arrêtons maintenant nos regards sur les trois grands hommes qui, par leurs gigantesques travaux, exercèrent sur cette époque d'érudition une puissante influence.

ALBERT LE GRAND.

Albert, issu de l'illustre famille des comtes de Bollstadt, naquit en 1193, à Lavingen, ville de Souabe. Doué du génie le plus heureux pour les sciences, il les cultiva avec ardeur dans les académies de Paris et de Pavie. Ce fut dans cette ville, où il étudiait les mathématiques, la philosophie et même la médecine, qu'il fit connaissance de Jordan, supérieur des frères prêcheurs, et que séduit par ses discours, édifié par ses exemples, il entra dans l'ordre de St-Dominique. Il enseigna à Paris et dans plusieurs villes de l'Allemagne, et fixa en 1248 sa résidence à Cologne, où il mourut à l'âge de 87 ans. La collection imprimée de ses œuvres, quoique se composant de vingt et un volumes in-folio, ne comprend pas encore toutes celles dont il fut l'auteur.

Albert est, sans contredit, un des hommes les plus extraordinaires que présentent les annales de la philosophie. On ne peut s'empêcher d'éprouver la plus vive surprise quand on songe à son activité incroyable, quand on considère le nombre immense de ses ouvrages, et surtout quand on a égard aux difficultés dont les études et l'art de l'écrivain étaient nécessairement hé-

rissés, à une époque où l'imprimerie n'était pas encore découverte. Ce fut à la prière des frères de son ordre qu'il étudia cette philosophie d'Aristote, qui marchait déjà à grands pas vers l'empire absolu qu'elle exerça bientôt parmi les scolastiques. Il entreprit de le commenter, bien plus, de le faire passer dans la langue latine, dépouillé de son obscurité, corrigé dans ses aberrations, étendu là où il était trop bref, complété enfin dans les parties de sa doctrine qui étaient encore inconnues aux Latins. Second Aristote, il voulut, comme le premier, parcourir le cercle entier des connaissances humaines. Il avait beaucoup voyagé, et s'était procuré des livres à grands frais. Comme il s'était particulièrement adonné à l'étude des sciences naturelles, et qu'il avait acquis des connaissances bien supérieures à celles de ses contemporains, on l'accusa de magie noire, ce qui n'est pas très-étonnant; mais ce qui le paraîtra davantage, c'est qu'il avoue lui-même cette qualification, et qu'il déclare dans son traité *de l'Ame* que, dans ses expériences magiques, il a reconnu la réalité des enchantements (1).

Au reste, ce fut plutôt un érudit et un compilateur,

(1) On raconte qu'il avait exécuté un automate non-seulement animé, mais même doué de la parole, automate que saint Thomas brisa, dès la première vue, à coups de bâton, le prenant pour un agent du démon. Mais ce qui prouve, non le pouvoir magique du docteur, mais les progrès étonnants qu'il avait faits dans les sciences naturelles, c'est le fait suivant, attesté par les historiens. Guillaume de Hollande, couronné roi des Romains, passant par Cologne, rendit visite au célèbre professeur. Albert le reçut d'une manière digne de ses connaissances et de la majesté royale, en lui offrant, dans un jardin du cloître qu'il habitait, la parure du printemps et sa douce température, au cœur même de l'hiver; chose qui serait très-extraordinaire de nos jours, et qui dut le paraître bien davantage dans un siècle peu éclairé.

qu'un profond penseur et un critique original. Dans ses commentaires d'Aristote, il eut recours principalement aux écrivains arabes, mêlant les idées néoplatoniciennes et celles de son auteur. C'est avec lui que commencent les subtiles discussions sur la matière et la forme, l'essence et l'être (*quidditas et existentia*), que nous verrons si souvent reproduites.

SAINT THOMAS D'AQUIN.

Thomas appartenait, comme Albert le Grand, à une famille distinguée (1); comme lui il renonça aux honneurs et aux dignités du monde, pour se livrer aux exercices religieux et à ceux de l'étude; comme lui il entra dans l'ordre des dominicains. Il porta dans cet ordre le même désintéressement, et ne voulut accepter d'autres fonctions que celles de professeur : mais il fut un professeur incomparable; aussi le nomma-t-on *Doctor angelicus*, *l'Ange de l'école*. Il fit ses premières études à Naples, et alla les achever à Cologne sous Albert le Grand. Il enseigna tour à tour à Cologne même, à Paris, et dans les différentes villes d'Italie où il accompagnait la cour de Rome; il exerça dans cette dernière contrée la même influence qu'Albert exerçait sur l'Allemagne.

St Thomas possédait un véritable esprit philosophique, une immense lecture, des connaissances étendues, avec un zèle véritable pour le progrès des études rationnelles. Quoique moins érudit qu'Albert le Grand, il comprenait toute l'importance des phi-

(1) Il était de la famille des comtes d'Aquin.

losophes arabes et grecs; il encouragea puissamment la traduction de leurs ouvrages. L'Europe lui doit infiniment pour toutes les traductions qu'il fit faire. C'est surtout comme métaphysicien et comme moraliste qu'il mérite une place distinguée dans l'histoire de la philosophie. Il était idéaliste, et considérait l'objet de l'intelligence, ou la forme abstraite des choses, comme leur essence originelle. Il s'appliqua à donner à ce système une meilleure assiette, en développant la théorie de la pensée donnée par Aristote, théorie à laquelle se mêlait aussi une partie des idées de Platon et des alexandrins.

Mais le but principal de ses efforts était de donner une forme philosophique à la théologie, en approfondissant davantage cette science dans l'esprit des écoles d'Aristote et d'Alexandrie. Sa *Somme (Summa theologiæ)* est le plus grand monument de l'esprit humain au moyen-âge. C'est le premier et le plus complet essai d'un système théologique, dans lquel on trouve, tracés d'après St Augustin, les principaux traits de la théodicée de Leibnitz. La morale, divisée en générale et en spéciale, est traitée en partie d'après celle d'Aristote; et, quoique St Thomas n'en ait pas déterminé les notions fondamentales avec assez de précision et de profondeur, cette science lui est redevable d'une infinité d'aperçus aussi justes qu'ingénieux. Il fut longtemps le principal guide pour la théologie, et sa doctrine philosophique compta pendant plusieurs siècles un très-grand nombre de partisans.

JEAN DUNS SCOT.

L'ordre de St-François produisit un autre philosophe aussi célèbre que les deux précédents, qui engagea contre eux une lutte vigoureuse, et se plaça au premier rang des scolastiques du temps : ce fut l'Anglais DUNS SCOT, né à Dunston, en Northumberland, vers l'an 1275, et surnommé le *Docteur subtil, Doctor subtilis*. Ses ouvrages attestent qu'il avait beaucoup lu : ils renferment un résumé comparatif des opinions diverses sur les questions agitées de son temps. Quoique réaliste, il s'écartait de la doctrine de St Thomas sur les idées générales; il soutenait que l'univers n'est point contenu seulement en puissance (*posse*), mais en acte (*actu*), dans les objets. Il faut avouer que le désir de combattre les doctrines de ses adversaires l'engagea dans de vaines distinctions et des subtilités qui ne justifièrent que trop le titre qui lui fut donné.

On peut en voir un exemple dans la manière dont il résout le problème de l'individuation. « Quoique les notions générales aient leur origine dans l'expérience, dit-il, elles n'en sont pas moins réelles, parce que l'entendement ne les produit pas, mais les reçoit; car l'objet préexiste à l'acte de la connaissance. Dans tout genre, il y a une première unité qui en est le mètre. Cette unité est réelle, car les objets mesurés sont réels. Or des objets réels ne peuvent être mesurés par un être de raison. Cette unité n'est ni individuelle, ni numérique; elle réside dans les choses, indépendamment des opérations de l'entendement. »

Maintenant, quel est l'élément qui doit se joindre à l'universel, au général, existant déjà réellement, pour en former un individu? Duns Scot ne trouve cet élément, ni dans la matière, ni dans la forme, ni dans l'accident. Il a recours, alors, à ce qu'il appelle des *entités positives*, qui déterminent la nature des choses : c'est ce que son école nomme les *hœccéités* (hœcceitates); par exemple, comment Pierre est-il un individu? Cela vient, dit Scot, de ce que la *pétréité* vient s'unir à l'*humanité*.

Il reste à Scot une gloire plus durable que celle d'avoir grossi le catalogue, déjà si volumineux, des entités de la scolastique; il a distingué avec netteté les deux ordres d'idées : celui des idées sensibles, et celui des idées nécessaires et absolues. C'est dans ces dernières qu'il a fort bien démontré qu'existe toute vérité. La sensation en est l'occasion et non la cause; elles reposent sur la vertu de l'esprit qui les forme. Sa définition de la volonté est fort remarquable : il la considère comme une spontanéité absolue, comme une libre causalité : la perfection de la volonté consiste dans sa conformité avec celle de Dieu.

Tels sont les trois hommes qui, en perfectionnant la forme de la théologie, c'est-à-dire la seule philosophie qui pût exister alors, l'avaient élevée si haut, qu'il n'était pas possible qu'elle tardât longtemps à se détacher du fond auquel elle avait été subordonnée, et à commencer une carrière indépendante. Leurs contemporains ne pouvaient faire autre chose que de prendre parti pour l'un ou pour l'autre, et de se traîner à leur suite. Il serait donc aussi inutile que fastidieux

d'entrer dans tous les détails de ces discussions qu'ils entamèrent, à leur exemple, sur les matiéres abstraites qui composent la métaphysique d'Aristote, de ces subtilités et de ces argumentations puériles. qui ne sont que la reproduction, sous des formes plus ou moins intelligibles, de leurs principales idées. C'est dans les ouvrages des maîtres, et surtout de Duns Scot, qu'il faut chercher les doctrines de cet âge sur l'existence, l'essence, la chose et la substance; sur l'idée du rapport, et sa différence de son objet; sur la gradation des accidences; sur la cause de l'indivisibilité des choses; sur le rapport de la matière à la forme; sur l'espace et le temps; sur la simplicité de l'âme; sur la nature de la pensée et de l'entendement; et autres questions ontologiques dont était embarrassé le champ épineux et stérile de la scolastique.

Le peu de certitude des résultats produits par une telle manière de philosopher aurait sans doute ouvert les yeux des hommes vraiment supérieurs qui s'y livraient avec une ardeur incroyable, s'il eût été dans l'esprit des savants de ce siècle de chercher dans les études quelque but pratique. Mais comme la plupart étaient des solitaires livrés à la vie contemplative, détachés du monde, peu occupés des intérêts de la société, le seul but qu'ils se proposaient était d'étudier l'ontologie dans ses rapports à la théologie; et ils ne pouvaient se distinguer qu'en surpassant leurs prédécesseurs en subtilités. Ceux dont l'esprit n'était pas entièrement satisfait, et qui renonçaient aux spéculations abstraites, ne songeaient point à tirer de l'observation et de l'expérience, ces deux sources inépuisables de connais-

sances, des principes plus solides : ils n'avaient alors d'autre ressource que de recourir au mysticisme. C'est ce qu'avait fait un des plus célèbres contemporains d'Albert le Grand, JEAN DE FIDANZA, plus connu sous le nom de SAINT BONAVENTURE, et surnommé par son siècle le *Docteur séraphique*. Il avait ramené toute science à la lumière venue d'en-haut, ou à l'illuminisme, dont il distingue quatre sortes : extérieur, intérieur, inférieur et supérieur. C'est dans le sein de Dieu seul qu'il pensait que les hommes peuveut avoir la vérité et trouver le bonheur. Dans son *Itinéraire de l'âme à Dieu* il décrit les six degrés par lesquels l'homme arrive à Dieu, et rapporte à ces degrés autant de facultés de l'âme : conception assez riche et ingénieuse, mais en grande partie arbitraire et forcée.

Mais le nombre devait être et fut en effet bien plus grand, de ceux qui s'élancèrent dans les voies nouvelles qu'avaient frayées les Albert, les Thomas et les Duns Scot. Nous ne pouvons donner à chacun d'eux une attention particulière. Bornons-nous à indiquer, dans une revue rapide, les principaux traits de la lutte qui s'établit entre les *thomistes* et les *scotistes*, les partisans de l'Ange de l'école et ceux du Docteur subtil.

THOMISTES ET SCOTISTES.

Contemporain de saint Thomas, Henri de Gand, qui obtint le titre de *Docteur solennel*, dans la critique des formes d'Aristote et de quelques-uns des principes de saint Thomas, s'éleva à des abstractions qui lui procurérent dans son temps une grande renommée. On s'oc-

cupait alors de savoir si l'*être* peut être distingué de *l'essence;* il paraît qu'Henri de Gand résolut cette question à la satisfaction générale. On trouvera bon que nous ne répétions pas ici son argumentation, à laquelle nous avouons d'ailleurs n'avoir rien compris.

Un autre docteur, le Docteur solide *(solidus, copiosus, fundatissimus)*, Richard de Middleton, qui naquit et enseigna à Oxford, et appartenait à l'ordre de St-François, eut le mérite, assez rare à cette époque, d'une certaine netteté dans les idées, et d'une assez grande réserve dans les spéculations abstraites. Les thomistes n'admettaient aucune différence entre les âmes; Richard les combattit : « L'âme humaine, dit-il dans ses commentaires du Maître des sentences, a une certaine expansion qui se distingue de l'étendue des corps, quoiqu'elle ait quelques rapports avec elle; elle est présente dans chaque partie du corps, comme Dieu dans chaque partie de l'espace. »

On doit distinguer parmi les disciples de Duns Scot, François de Myronis, qui reçut et mérita les surnoms de Docteur *illuminé, délié*, de Docteur des *abstractions* : il détermina avec précision quelques idées de son maître, auxquelles il en ajouta qui lui étaient propres.

Les principes de St Thomas ne restèrent pas sans défenseurs : on remarque à leur tête Ægidio Colonna de Rome, réaliste conséquent, qui faisait résider la vérité aussi bien dans l'intelligence que dans l'objet. Son principal mérite est d'avoir développé avec clarté les problèmes et les difficultés métaphysiques, et essayé de concilier les opinions opposées sur l'être, la forme, la matière et l'individualité. Un autre thomiste, Hervey

Natalis, Breton, qui devint général de l'ordre de St-Dominique, se distingua par une dialectique savante, mais le plus souvent abstraite, et surtout par ses controverses avec l'évêque GUILLAUME DURAND DE ST-POURÇAIN. Ce dernier, homme d'un grand sens, commença à apercevoir la futilité de l'escrime dialectique. « Quelle que soit l'importance, dit-il, qu'aient voulu attacher les partisans d'Aristote à leur *entendement actif*, cette question intéresse moins que la vérité. » Par une distinction plus exacte de la conception et de son objet, il prépara la chute du réalisme. Il fut surnommé le *Docteur très-résolu*.

ROGER BACON ET RAYMOND LULLE.

La fin de ce treizième siècle est signalée par l'apparition de deux hommes bien plus extraordinaires que tous ceux dont nous venons de parler : l'un est le moine franciscain ROGER BACON, et l'autre RAYMOND LULLE.

Le premier est cet homme doué d'une raison si puissante et si supérieure à son siècle, qui, ouvrant subitement à ses contemporains une voie inconnue, à peine soupçonnée des siècles antérieurs, osa, à la fin du XIIIe siècle, s'affranchir du joug de la philosophie scolastique, pour pénétrer dans le secret des sciences naturelles, par la méditation, l'expérience, et l'étude de la nature. Le second, esprit aventureux, condamné par les uns comme hérétique, et vénéré par les autres comme un saint et un martyr, tour à tour soldat, courtisan, marié, moine, érudit, philologue, mys-

tique, théologien, philosophe, écrivain, missionnaire, est le créateur de cet *Art combinatoire*, qu'on appela l'*Art merveilleux*, de cet art qui, après avoir excité l'admiration des hommes les plus distingués, est tombé dans un oubli si complet, que le nom même de son auteur est à peine connu aujourd'hui.

Roger Bacon était né à Ilchester, dans le comté de Sommerset. Ses contemporains, qui ne le comprirent pas, lui donnèrent le titre de *Docteur admirable*. Son maître, Robert Grosse-Tête, évêque de Lincoln, paraît être le seul qui ait apprécié le mérite de ses travaux et de la réforme qu'il avait voulu introduire dans l'étude des sciences. Son influence sur le temps où il vivait pouvait être immense; elle fut presque nulle. L'ignorance et la superstition apportèrent aux efforts de son génie un invincible obstacle. Les franciscains, auxquels il appartenait, lui interdirent la publication de ses ouvrages, *sous peine de perdre le livre et d'être mis au pain et à l'eau pendant plusieurs jours*.

Il trouva cependant un protecteur plus éclairé dans Clément IV, qui, élevé à la chaire de St-Pierre, lui demanda et obtint le plus important de ses ouvrages, celui qui a pour titre *Opus majus*, dans lequel il exposait ses projets de réforme, et la méthode qui devait y présider. Tant que vécut ce pontife, Bacon jouit d'une vie paisible, et vit ses travaux encouragés et estimés : mais lorsque la mort l'eut privé de cet appui, la haine et la jalousie s'attachèrent à sa personne, et, victime de son amour pour la philosophie, il fut en butte aux plus cruelles persécutions, et traîné comme sorcier dans les cachots, où il demeura enfermé pendant de longues années.

La carrière de Raymond Lulle fut bien plus agitée. Entraîné par une imagination ardente, il passa sa vie à courir le monde; il voulut entreprendre des croisades; il assiégea les rois et les papes de ses sollicitations constantes pour la double cause de la conversion des Sarrasins et de la propagation de la science nouvelle qu'il avait inventée, et périt dans une traversée en revenant d'Afrique, où il était allé pour délivrer des captifs chrétiens.

Il est probable qu'il avait emprunté à la cabale des Juifs et aux Arabes l'idée sur laquelle reposait son grand art. Comme Pythagore, les gnostiques, les prêtres de l'antique Égypte, il trouve dans les combinaisons des nombres des rapports mystérieux qui servent de base aux développements de son système.

Il partait de cette hypothèse, qui, d'après les idées des réalistes du temps, devait lui paraître d'une certitude incontestable : que les notions générales et leurs combinaisons logiques représentent exactement l'empire des objets réels; que les genres et les espèces des différents êtres de la nature s'engendrent et se produisent de la même manière que les conceptions de notre esprit. Cette hypothèse le conduisit à penser qu'il réussirait à composer *à priori* une sorte d'arsenal de la science : il n'aurait besoin pour y parvenir que de faire la nomenclature des idées abstraites, en les distribuant d'après le rôle qu'elles jouent dans leurs combinaisons diverses, et en représentant d'avance le tableau de tous leurs éléments possibles. Avec une telle table, il n'était pas besoin d'étudier les faits : les faits de la nature n'étant autre chose que des combinaisons d'idées, il

suffisait pour les connaître, sans qu'il fût besoin de recourir à l'expérience, de calculer les combinaisons indéfinies de ces idées. Restait à indiquer par des signes symboliques un moyen facile de produire et de suivre tous leurs rapports possibles : tel fut l'objet de ces cercles figuratifs, de ces tableaux synoptiques, de ces arbres généalogiques, variés et développés en mille manières, et à l'aide desquels l'auteur du grand art crut avoir résolu son chimérique problème.

Il faut convenir qu'il devait y avoir, pour un homme doué d'une imagination aussi vive et aussi exaltée, quelque chose de bien séduisant dans l'idée qui fait le fond du système combinatoire : elle flattait cette secrète et indéfinissable disposition de notre âme, ce penchant pour le merveilleux, dont les plus grands hommes ont ressenti l'influence, et qui nous porte irrésistiblement à chercher la vérité dans les abstractions, et la réalité de la science dans les signes.

C'est de là, à n'en point douter, qu'est résulté le prestige qui pendant si longtemps a attiré sur les pas de Raymond Lulle une foule de sectateurs, de commentateurs, d'imitateurs, parmi lesquels on compte plusieurs hommes supérieurs. Nous croyons même ne pas trop nous abuser, en nous imaginant qu'au milieu des méditations plus sérieuses et plus graves de notre siècle positif, le système hardi d'un rêveur du treizième siècle peut encore exciter l'intérêt et la curiosité.

C'est encore la nomenclature d'Aristote qui sert à Raymond Lulle de point de départ. Il place sur autant de colonnes distinctes ce qu'il appelle des principes ou PRÉDICATS, divisés en deux ordres, ABSOLUS et RELA-

TIFS : il y range les QUESTIONS POSSIBLES, les SUJETS GÉNÉRAUX, les VERTUS et les VICES ; à chaque colonne il assigne neuf termes, que représentent neuf lettres de l'alphabet, en sorte que chaque lettre donnée devient une espèce de caractéristique de cette table de logarithmes d'un nouveau genre. Viennent ensuite des cercles concentriques les uns aux autres et mobiles, dont chacun correspond à l'une des colonnes de son tableau, et dont les rayons répondent aux différents termes de ces colonnes. Ces cercles, en tournant sur eux-mêmes, placent successivement ces termes en regard, suivant des combinaisons variées, et engendrent ainsi toutes sortes de propositions.

On a comparé avec beaucoup de raison ce jeu à la machine imaginée par Pascal, pour exécuter les quatre règles de l'arithmétique. Raymond Lulle s'en servait pour parler et écrire sur toute sorte de sujets, sans se donner la peine de penser. On lui attribue plus de quatre mille ouvrages, et ses seuls écrits imprimés forment dix énormes volumes in-folio. Nous ne devons pas nous en étonner : il eût pu en composer, même pendant son sommeil, à l'aide d'un moteur qui eût mis sa machine en jeu.

Pardonnons à Raymond Lulle de s'être trop exagéré l'importance de son système. En le considérant dans sa simplicité et sa vraie nature, il pouvait y trouver des secours à la mnémonique et à l'improvisation ; mais ce n'était pas assez pour lui : il chercha, et il crut avoir enfin saisi la clef de cette science occulte, de cet art sacré de la cabale, vers l'étude de laquelle le portait son activité inquiète.

Nous avons dû exposer avec assez d'étendue les prétentions et les chimères de cet apôtre de l'illuminisme; il représente toute une école, et à ce titre il méritait l'attention que nous lui avons donnée dans une revue qui a pour but de retracer les différens systèmes produits par la raison humaine, dans ses écarts comme dans ses progrès. Raymond Lulle ferme le second âge de la scolastique. Il n'était pas possible d'aller plus loin dans l'emploi des universaux; les exagérations dans lesquelles il était tombé devaient ramener l'examen sur ces entités dont il avait fait un usage si étrange : le réalisme, parvenu à un complet triomphe, était tombé dans une complète extravagance; les nominalistes durent nécessairement se relever, et arracher à leur tour à leurs adversaires une victoire que leurs aberrations n'avaient rendue que trop aisée.

Troisième époque. — Depuis le quatorzième siècle jusqu'au milieu du quinzième.

Séparation de la théologie et de la philosophie; triomphe des nominalistes.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL.

RÉALISTES.		NOMINALISTES.	
Walter Burleigh. (*Docteur lumineux.*)	m. 1337	Jean d'Occam. (*Docteur invincible.*)	m. 1347
Thomas de Bradwardine.	m. 1339	Jean Buridan.	m. 1360
Thomas de Strasbourg.	m. 1357	Pierre d'Ailly.	m. 1425
Marcile d'Inghen.	m. 1396	Robert Holcot.	m. 1349
Nicolas d'Autricourt.	fl. 1348	Gabriel Biel.	m. 1395
Jean de Mercuria.	fl. 1348	Henri de Hesse.	m. 1397

MYSTIQUES.

Jean Tauler.	m. 1361	Pétrarque.	m. 1374
Thomas à Kempis.	m. 1471	Gerson.	m. 1429

Attaquer le réalisme, c'était engager contre l'autorité de l'Église, qui le soutenait, une lutte dangereuse. Elle avait été déjà faiblement essayée à la fin du premier âge de la scolastique; mais elle avait été infructueuse, et pendant toute la durée du second il n'avait été nullement question du nominalisme. Les circonstances étaient devenues plus favorables : les rois et les princes, soumis jusqu'alors, comme la philosophie, au pouvoir pontifical, tendaient de tous côtés à s'en affranchir. Déjà était engagée la lutte entre Boniface VIII et Philippe le Bel; plus tard commença celle de l'empereur Louis de Bavière avec le pape Jean XXII. Un cordelier du comté d'Occam, en Angleterre, tra-

vailla avec ardeur, par ses écrits, à l'affranchissement du pouvoir politique, et, non moins hardi dans sa philosophie, il prit hautement la défense de l'opinion proscrite. Soutenu par la puissance des princes qu'il défendait avec sa plume (1), il porta au réalisme des coups dont il lui fut impossible de se relever.

Jean d'Occam, surnommé *Doctor singularis, invincibilis et venerabilis inceptor*, était parti de ce principe que, pour arriver à la connaissance de la vérité, ce n'est point à l'autorité qu'il faut s'en rapporter : de là la polémique engagée contre la réalité des notions générales, des *prédicables* et des *prédicats* d'Aristote. « Quelle est la nature de ces idées générales ? se demanda-t-il. Elles ne peuvent avoir d'existence indépendante que dans les choses, ou dans Dieu. Dans les choses il n'y a point d'idées générales, car elles y seraient ou le tout ou la partie ; dans Dieu elles ne sont pas comme essence indépendante, mais comme seul objet de connaissance ; dans l'esprit elles ne sont pas autre chose. » Ainsi tombaient toutes les entités de la scolastique ; ainsi fut posé l'axiome fondamental de la philosophie nominaliste : *Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité : Entia non sunt multiplicanda prœter necessitatem.*

Une autre théorie aussi célèbre attira l'attention du philosophe réformateur, celle des espèces *sensibles et intelligibles*. Selon les scolastiques, l'âme humaine ne pouvait immédiatement connaître les substances corporelles et les êtres spirituels. Entre les corps extérieurs et l'esprit de l'homme, existaient, comme médiateurs

(1) Il écrivit à l'empereur Louis : *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.*

indispensables, des images conformes au système de Démocrite, des espèces *sensibles* qui représentaient les objets externes par la conformité qu'elles avaient avec eux. Ils supposaient, de même, que l'esprit ne pouvait connaître les êtres spirituels que par l'intermédiaire des espèces *intelligibles*. Dans une argumentation qui rappelle celle d'Arcésilas contre l'école stoïcienne, et qui a été exposée avec beaucoup de sagacité et de clarté par Gabriel Biel son disciple, Occam attaqua l'hypothèse chimérique de ces idées-images, et fut dans la philosophie moderne le précurseur du chef de l'école écossaise.

Dès que la base du réalisme fut ainsi renversée, Occam, libre et dégagé d'entraves, put se tracer une nouvelle carrière. Toutes les théories qui reposaient sur le principe de l'existence des universaux, par exemple, celle du principe de l'*individuation*, qui avait tant occupé les partisans de St Thomas ou de Scot, s'étaient évanouies. Il fut alors amené à chercher la source des connaissances humaines dans la perception intuitive, à invoquer l'autorité si longtemps méconnue de l'expérience, à déterminer les rapports des connaissances abstraites aux connaissances sensibles. La réalité n'appartenant qu'aux individus, et les individus n'appartenant qu'aux sens, il n'était plus possible de faire reposer la science sur le fondement des notions générales.

Voilà donc Occam entré dans la route du sensualisme. C'est une chose remarquable, que dès le moment où la philosophie reprend un peu d'indépendance, elle ne le fait qu'en revêtant l'une des quatre formes que nous lui avons reconnues jusqu'ici; et ce qui ne l'est pas

moins, c'est que dès l'aurore de cette réforme philosophique, c'est encore le sensualisme qui paraît le premier sur l'horizon. Mais un fait encore plus instructif pour nous, c'est le résultat que Jean d'Occam a tiré de ses principes, quelque faiblement qu'ils soient encore développés : eh bien! ces résultats sont encore analogues à tous ceux que nous avons vus jusqu'à présent, et que nous verrons toujours désormais sortir de la philosophie sensualiste. Sans doute ce n'est point encore le sensualisme fort et conséquent que nous avons étudié dans les écoles de la Grèce; mais il ne faut pas oublier que nous sommes à la fin de la scolastique, et que l'école nominaliste écrit sous l'influence d'une autorité contestée, il est vrai, mais encore bien puissante.

Quelque faible cependant que soit la part de liberté qu'on lui laisse, la philosophie d'Occam laisse entrevoir déjà tous les heureux résultats que produit un système fondé sur l'observation sensible : les principaux sont le dédain de la méthode et des entités de la scolastique, et un goût de plus en plus prononcé pour l'analyse et l'étude des sciences physiques. On y trouve aussi quelques-uns des mauvais côtés du sensualisme. Occam, en prouvant que l'esprit humain n'arrive aux substances que par leurs qualités et par leurs attributs, soutient qu'il ne peut avoir aucune idée de la nature des substances. « Comme on ne connaît Dieu que par ses attributs, dit-il, de même on ne connaît l'âme que par ses qualités. On peut observer ces qualités et s'en rendre compte; mais quant à la substance de l'âme, comme on ne la perçoit pas directement, il n'est pas aisé de dire qu'elle est immortelle, car on ne peut pas

même prouver qu'elle est immatérielle. On ne peut démontrer quel est le *substratum*, l'agent qui réside sous ces qualités que nous connaissons ; *c'est peut-être un agent naturel et matériel*. La foi seule est ici de mise. » Rien de plus faux que ce raisonnement, et c'est cependant la base de celui que nous verrons reproduit par le sage Locke et les partisans de sa doctrine. Nous répondrons à ceux-ci, comme nous pouvons déjà le faire à Occam : que s'il n'y a pas de substance sans attributs, par cela même, toutes les fois qu'il nous sera donné un attribut d'un certain caractère, toute substance d'une nature opposée à cet attribut sera exclue ; ainsi, étant donnée la pensée comme attribut fondamental de l'âme, par cela seul une substance de l'âme, étendue et matérielle, se trouve inévitablement exclue.

C'était assez pour les nominalistes d'avoir ébranlé l'autorité d'Aristote, et détruit une partie des chimères du réalisme. Il serait injuste d'exiger d'eux le développement raisonné d'aucun système philosophique : toute leur activité dut être concentrée dans la lutte qu'ils eurent à soutenir contre les partisans de la vieille doctrine scolastique : elle fut vive, opiniâtre, et l'on en vint plus d'une fois aux voies de fait. Les persécutions, comme on peut le croire, ne manquèrent pas aux nominalistes; leur chef, poursuivi par le ressentiment de Jean XXII (1), mourut à Munich en 1347.

(1) C'est pendant le pontificat de Jean XXII que s'éleva, parmi les cordeliers, cette fameuse question qu'on appela *le pain des Cordeliers*, et qui consistait à savoir si ces religieux avaient la propriété des choses qu'on leur donnait, *dans le temps où ils en faisaient usage;* par exemple, si le pain leur appartenait quand ils le mangeaient, ou s'il appartenait à l'église romaine. Cette question frivole donna beaucoup d'occupation au pape, aussi

LUTTE

DES RÉALISTES ET DES NOMINAUX.

La doctrine d'Occam ne pouvait obtenir de suite un absolu triomphe : la dernière partie de cette troisième époque fut presque entièrement occupée par la lutte qui s'engagea entre les antagonistes et les défenseurs de son système. Un de ses compagnons d'études, WALTER BURLEIGH, *Doctor planus et perspicuus*, qui, dans un livre intitulé *Via Modernorum*, soutint la réalité des idées générales par des considérations tirées de l'ordre moral, et surtout par celles qui se fondent sur les fins que la nature se propose dans ses ouvrages; THOMAS de Strasbourg, augustin, qui enseigna la théologie à Paris et parut s'attacher particulièrement aux idées d'Ægidius Colonna; THOMAS de Bradwardine, et MARCILE d'Inghen, écrivirent en faveur du réalisme plusieurs ouvrages qui eurent dans leur temps une grande réputation, et ils attaquèrent les principes d'Occam sous le rapport théologique et philosophique. Leurs principaux arguments peuvent se réduire aux suivants : 1° il est tellement vrai qu'il y a des idées générales réelles tout-à-fait distinctes des idées particulières auxquelles on veut les réduire en les décomposant, que la nature, à laquelle en appelle sans cesse l'école nominaliste, se joue des espèces et conserve les genres ; 2° les lois humaines font comme la nature; elles négligent les in-

bien que celles que les cordeliers agitèrent sur la couleur, la forme et l'étoffe de leurs habits.

dividus et ne s'occupent que des genres : donc les lois humaines reconnaissent qu'il n'y a pas seulement des ressemblances dans l'espèce humaine, mais un fond identique; 3° nous cherchons le bonheur dans les différents biens de ce monde; mais tous sont relatifs, tous variables, tous insuffisants; et nous ne pouvons pas ne pas nous élever de ces biens particuliers à un bien général, qui n'est pas la réunion de tous les biens particuliers, mais qui leur est supérieur à tous, et qui est pour nous le souverain bien, l'unité même du bien. Nos désirs dépassent le particulier et le variable; donc l'absolu et le général existent.

A ces arguments, les nominalistes en opposaient d'autres non moins sûbtils, mais qui se rapportaient presque tous à ceux que leur maître avait déjà produits. Jean BURIDAN et PIERRE D'AILLY acquirent dans cette guerre une grande réputation. Buridan se rendit surtout célèbre par les règles qu'il donna pour faire trouver les idées moyennes dans les arguments syllogistiques, espèce de ressource qu'on appela *le pont aux ânes;* et surtout par ses recherches sur le libre arbitre. L'*âne de Buridan* est passée en proverbe, sans que l'on connaisse au juste l'origine de ce dicton populaire. Bayle conjecture qu'il est fondé sur ce que Buridan, pour combattre la liberté de l'homme, disait qu'un âne tourmenté par la faim et par la soif, et placé à une égale distance de l'eau et d'une prairie, périrait infailliblement, parce que rien ne pourrait le décider soit à boire, soit à paître. Cet exemple ne se trouve cependant pas dans ses écrits. Pierre Dailly, qui fut nommé l'*Aigle de la France*, commença à marquer d'une ma-

nière plus sensible la séparation entre la théologie et la philosophie, et fit la guerre aux abus de la scolastique. Cet éloignement pour les subtilités de la dialectique ne tarda pas à devenir le caractère commun de tous les esprits supérieurs de cette époque. Les débats des réalistes et des nominaux devenaient de plus en plus animés. Ces derniers, malgré les nombreuses persécutions qu'ils éprouvaient, manifestaient de plus en plus un esprit d'indépendance qui les portait à des doctrines plus approfondies. Le résultat de cette guerre, qui représente, dans des proportions réduites, celle que nous avons déjà vue s'établir entre l'empirisme et l'idéalisme, ne pouvait aboutir qu'au résultat que cette lutte n'a jamais manqué de produire, c'est-à-dire au scepticisme. On doit bien penser que les sceptiques de cette époque ne sont ni des Pyrrhons, ni des Ænésidèmes. Leur scepticisme ne pouvait porter et ne porta en effet que sur la forme de la philosophie de leur temps, c'est-à-dire sur la dialectique : de là ces attaques de plus en plus vives contre la scolastique, ce décri dans lequel tombèrent les universaux et tout le fatras d'expressions pédantesques qui composaient la terminologie barbare de la logique aristotélicienne et arabe. NCOLAS D'AUTRICOURT et RAYMOND DE SEBONDE méritent surtout d'être cités pour les tentatives qu'ils firent dans le but de détourner leurs contemporains de la vaine et stérile étude des mots, et de les porter à consulter ce grand livre de la nature, ouvert à tous les yeux, et si riche en merveilleuses leçons. S'ils ne réussirent pas à déraciner entièrement cette philosophie scolastique qui avait jeté dans les esprits de profondes racines, ils

parvinrent cependant à ébranler son autorité, et les germes qu'ils semèrent produisirent plus tard d'heureux résultats.

Le mépris de la scolastique et des procédés qu'elle employait devait produire un autre effet sur les esprits religieux et méditatifs; et cet effet fut produit. Le mysticisme, qui, pendant toute la durée du moyen-âge, sous le règne de la théologie chrétienne, avait été si naturel à l'esprit humain, ne pouvait manquer de se produire à la suite des débats ardents du nominalisme et du réalisme. Aussi le mysticisme est-il le caractère dominant de tous les hommes les plus remarquables du quatorzième siècle. Un livre célèbre qui excita alors dans les âmes pieuses une juste admiration, l'*Imitation de J.-C.*, contribua beaucoup à ruiner le crédit de la scolastique. L'humble et vertueux auteur de ce beau livre, THOMAS HAMEKEN, appelé *Thomas à Kempis*, du nom d'un village, Kempen, dans l'archevêché de Cologne, produisit sur les esprits l'effet le plus salutaire, en ouvrant au sentiment religieux une carrière inépuisable de méditations empruntées à la piété seule.

Le mysticisme avait été déjà prêché avec chaleur par JEAN TAULER, mort à Strasbourg en 1361. Le célèbre PÉTRARQUE, qui sur la fin de sa vie abandonna les études profanes pour se livrer à la philosophie contemplative, et surtout le chancelier GERSON, disciple de Dailly, et son successeur, en 1395, comme chancelier de l'université de Paris, réussirent plus efficacement encore à donner à la philosophie cette nouvelle direction.

Gerson est l'interprète, le représentant véritable du

mysticisme à cette époque. Ce Fénélon du quatorzième siècle, qui trouvait dans l'amour de Dieu un aliment pour l'amour des hommes, qui s'était vu charger des négociations les plus importantes, qui avait été l'ornement de l'université de Paris et la lumière des conciles de Pise et de Constance, voulut consacrer ses derniers jours à instruire de pauvres enfants, comme on le voit dans un ouvrage fort remarquable qu'il publia, *de Parvulis ad Deum ducendis*, sur l'art de conduire de petits enfants à Dieu. Il composa à Lyon, où il fut probablement exilé, son traité de théologie mystique, qui se distingue des écrits de ce genre, en ce qu'il n'est pas l'ouvrage d'un solitaire qui tombe dans le mysticisme sans le savoir, mais bien celui d'un philosophe, d'un homme d'affaires, d'un esprit pratique, qui renonce volontairement aux affaires, au monde et à la science, et qui, en préférant le mysticisme, sait parfaitement ce qu'il prend et ce qu'il quitte. Les alexandrins ne se donnaient que pour des philosophes ordinaires; ils n'avaient pas pris eux-mêmes le nom de mystiques, ce sont les historiens qui leur ont donné ce titre. Ici, au contraire, c'est un système qui se sépare de tous les autres, qui se circonscrit et s'analyse lui-même. Le résultat des méditations de Gerson est celui que produit toujours le mysticisme : c'est l'exaltation, non de l'imagination, non de l'intelligence seule, mais de l'âme tout entière, composée d'imagination et d'intelligence; exaltation qui finit par l'unification avec Dieu, c'est-à-dire par l'extase.

Ainsi se confirme encore cette vérité que tant de faits nous ont déjà démontrée, savoir, que l'esprit hu-

main est toujours fidèle à lui-même, et que tous les systèmes divers auxquels le conduisent, selon les circonstances, les lieux et les degrés de culture intellectuelle, les investigations d'une raison librement développée, se rapportent toujours à l'une des quatre grandes divisions que nous avons déjà tracées : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme.

La scolastique, dans le cercle borné qu'elle devait parcourir, ne nous a présenté d'abord qu'une dialectique dont le but était de faire ressortir et de mettre en valeur des principes qui lui étaient imposés d'avance. Cette dialectique, peu à peu perfectionnée, s'est élevée à une telle hauteur, qu'elle a été traitée à son tour comme une puissance. Dès qu'elle a pu ressaisir un peu de liberté, et mériter par conséquent le nom de philosophie; dès qu'en suivant une route indépendante elle s'est mise à la recherche de la vérité, elle a renouvelé les quatre systèmes que nous avons déjà vus naître dans les écoles de Milet, d'Élée, d'Athènes, d'Alexandrie et de Rome. Sans doute elle les a renouvelés dans une certaine mesure : mais malheureusement il n'est pas permis à l'historien de faire honneur de cette sobriété à la sagesse de l'esprit humain; il est forcé de la rapporter à sa faiblesse même, à la surveillance active et puissante encore de l'autorité ecclésiastique. Sous ce contrôle sévère, la philosophie, moins indépendante, est forcée d'être plus sage, et cependant elle est encore, dans ces étroites limites, plus ou moins idéaliste, sensualiste, sceptique ou mystique.

Maintenant le champ philosophique va s'agrandir; elle s'opérera bientôt la grande révolution si justement

désignée sous le nom de *renaissance des lettres* : nous entrerons dans le domaine de la philosophie moderne. Ce ne sera plus à commenter péniblement les écrits de quelques hommes de génie, que se consumera sans fruit la pensée humaine. Nous verrons paraître de nouveau sur la scène, avec son cortége d'hommes illustres et de vastes systèmes, cette majestueuse antiquité, dont l'influence fera succéder l'ordre au chaos, la lumière à d'épaisses ténèbres; et nous examinerons quelle marche suivra, en s'appliquant aux recherches philosophiques, le génie des nations modernes, fécondé par celui des peuples antiques.

TROISIÈME PÉRIODE.

PHILOSOPHIE MODERNE.

PREMIÈRE ÉPOQUE.—Philosophie du quinzième et du seizième siècles.

Renouvellement des anciens systèmes.—Essais originaux, mais sans méthode scientifique.

RESUMÉ GÉNÉRAL.

ANCIENS SYSTÈMES RENOUVELÉS.

ÉCOLE PLATONICIENNE.		ÉCOLE PÉRIPATÉTICIENNE.	
(*Idéalisme.*)		(*Sensualisme.*)	
Marcile Ficin.	m. 1499	Pierre Pomponat.	m. 1525
Pléton.	m. 1438	Achillini.	m. 1512
Bessarion.	m. 1492	Césalpini.	m. 1603
Nicolas de Cuss.	m. 1464	Crémonini.	m. 1604
Jean Pic de la Mirandole.	m. 1494	Zabarella.	m. 1589
Fr. Pic de la Mirandole.	m. 1533	Mélanchthon.	m. 1560
Pierre Ramus.	m. 1572	J. César Vanini.	brûlé en 1619
Fr. Patrizzi.	m. 1597	Piccolomini.	m. 1630
STOICIENS.		SCEPTIQUES.	
Juste Lipse.	m. 1606	Michel de Montaigne.	m. 1592
Scioppius.	m. 1649	Charron.	m. 1603
Heinsius.	m. 1654	Sanchez.	m. 1632

ESSAIS ORIGINAUX.

Jean Bodin.	m. 1596	Nicolas Taurellus.	m. 1606
Machiavel.	m. 1527	Jordano Bruno.	brûlé en 1600
Télésio.	m. 1598	Campanella.	m. 1639

MYSTIQUES ET CABALISTES.

Reuchlin.	m. 1522	Robert Fludd.	m. 1637
Agrippa de Nettesheim.	m. 1535	Jérôme Cardan.	m. 1596
Zorzi.	fl. 1500	Vanhelmont.	m. 1644
Paracelse.	m. 1541	Böhme.	m. 1624

Plusieurs causes réunies favorisèrent la renaissance des lettres au quinzième siècle. Il n'entre point dans notre sujet de les développer ; mais il est essentiel que nous les indiquions d'une manière sommaire. On peut les rapporter aux suivantes : 1° l'établissement dans les villes, d'une bourgeoisie libre, tenant le milieu entre la noblesse et les serfs, qui profita des priviléges et des droits que lui concédèrent les princes pour se livrer au commerce et à l'étude des sciences ; 2° l'abandon du code des barbares, et la reprise de l'étude du droit romain, devenue florissante en Italie (1) ; 3° les communications ouvertes avec l'Orient ; 4° la renaissance de la poésie en France, en Italie, en Espagne, et bientôt après dans le midi de l'Allemagne ainsi que de l'Angleterre ; 5° la découverte de l'imprimerie.

Mais l'événement qui exerça sur les destinées de la philosophie la plus grande influence fut sans contredit la prise de Constantinople par les Turcs ; elle fit refluer en Europe, et surtout en Italie, une foule de savants grecs qui, possesseurs des ouvrages des anciens, se livrèrent avec ardeur à l'enseignement de la langue grecque. Leurs efforts puissamment encouragés par les princes de l'Italie, et surtout par l'illustre famille des Médicis, répandirent de toutes parts la connaissance de la littérature ancienne ; et ainsi fut déposé le germe

(1) Celui qui contribua le plus à répandre le droit romain, dont le hasard avait fait découvrir un manuscrit, fut un Allemand nommé Werner, plus connu sous le nom d'Irnérius, qui avait fait ses études à Constantinople, et qui enseigna avec éclat à Bologne. L'empereur Frédéric Barberousse fit tous ses efforts pour encourager et propager cette étude. Il éleva les jurisconsultes aux honneurs et aux dignités, et accorda de grands priviléges aux étudiants.

de cette nouvelle culture intellectuelle, qui, basée sur l'étude et l'imitation des écrivains grecs et romains, a pris le nom de *littérature classique* (1).

Déjà, avant leur arrivée, on avait commencé à rechercher les manuscrits ensevelis dans la poussière des cloîtres, et à profiter des idées philosophiques qu'on y puisait. Pétrarque et Boccace acquirent des droits incontestables à la reconnaissance de la postérité, par le zèle avec lequel ils travaillèrent à découvrir et à répandre tous les monuments de l'antiquité qui avaient pu échapper aux ravages du temps et aux invasions des barbares. Par leurs soins, l'Italie semblait être préparée à la révolution philosophique et littéraire qu'y opéra l'arrivée des réfugiés de Constantinople. Occupons-nous principalement des travaux de ceux qui y répandirent les ouvrages des anciens philosophes, et que nous pouvons regarder comme les restaurateurs immédiats de la philosophie en Europe (2).

(1) On ne doit pas oublier qu'antérieurement à la naissance d'une littérature artificielle, apportée en Occident par les Grecs de Constantinople, il était sorti de l'état social de l'Europe, et du christianisme qui en fait le fond, des arts et une littérature nés spontanément de ses mœurs et de ses croyances; C'est là, à proprement parler, ce que l'on peut appeler *la littérature romantique*. C'est le développement du moyen-âge dans l'art et la littérature.

(2) Parmi les savants auxquels on doit la restauration de la littérature grecque, mais qui n'appartiennent qu'indirectement à la philosophie, nous distinguerons : *Emmanuel Chrysoloras* (mort en 1415); *Jean Argyrophyle* (de Constantinople, mort en 1486) ; *Jean Lascaris* (mort en 1535); *Démétrius Calchondyle* (mort en 1511) ; *Ange Politien* (mort en 1494); *Hermolaus Barbarus* (mort en 1493).

RENAISSANCE

DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE EN ITALIE.

Quoique nous ayons peu de données sur l'état où se trouvait la philosophie à Constantinople au moment où cette capitale de l'empire d'Orient tombait sous le sabre des Ottomans, nous avons plusieurs motifs de croire que la philosophie d'Aristote et celle de Platon y étaient dominantes et s'y faisaient la guerre. Il le faut bien : car à peine ont-elles franchi la mer, et sont-elles arrivées sur le sol de l'Italie, qu'elles se séparent et s'annoncent par une querelle. D'un côté, Georges Gémistus Pléton, et son disciple le cardinal Bessarion, font connaître à l'Europe la philosophie de Platon, telle qu'elle existait alors à Constantinople, c'est-à-dire mêlée de néoplatonisme ; de l'autre, Gennadius, Théodore Gaza et George de Trébisonde, défendent et développent la philosophie d'Aristote. Attentive à ces intéressants débats, l'Europe y prit bientôt part, et presque en même temps se fondèrent deux écoles, qui ne firent d'abord qu'obéir à la double impulsion qui venait d'être donnée par les savants grecs. La première, platonicienne et idéaliste, a pour père Marcile Ficin ; et l'autre, péripatéticienne et plus ou moins sensualiste, reconnaît pour fondateur Pierre Pomponat.

ÉCOLE IDÉALISTE PLATONICIENNE.

MARCILE FICIN.

Pléton, en introduisant le platonisme à Florence, avait su inspirer un vif intérêt pour cette doctrine à Côme l'Ancien, chef de la famille des Médicis, dont le fils Pierre et le neveu Laurent, instruits par Pléton lui-même, héritèrent de cette prédilection décidée. L'amour de la philosophie de Platon engagea Côme à établir une académie platonicienne, dans laquelle il donna la première place à MARCILE FICIN, né à Florence en 1433.

Le principal mérite de ce philosophe, celui qui nous le rend encore si précieux aujourd'hui, est d'avoir fait passer dans la langue latine les ouvrages de Platon et de Plotin, ainsi qu'une partie de ceux de Jamblique, de Porphyre, et de Proclus. Il est aussi l'auteur de plusieurs écrits, dont le plus important porte le titre de *Théologie platonicienne*, et renferme un traité complet de l'immortalité de l'âme. Cet ouvrage est dédié à Laurent de Médicis : l'idée principale qui y règne, et qui caractérise en général toute la philosophie de Ficin, c'est que l'âme de l'homme émane de la divinité, et qu'elle est destinée à se réunir à Dieu, pourvu qu'elle sache se détacher des liens de la matière et résister aux charmes séducteurs du corps. Pour faire voir comment l'esprit humain parvient à briser les liens de la mortalité, à connaître sa destinée immortelle, et à arriver au bonheur, il cherche à prouver qu'outre le principe

matériel du monde physique, d'après lequel les atomistes et la secte cyrénaïque expliquaient l'univers, il existe encore un certain pouvoir actif, semblable à celui que les cyniques, les stoïciens et plusieurs autres sectes de l'antiquité admettaient. Mais il doit y avoir au-dessus de la qualité, qui est soumise à la même divisibilité que la matière, une forme plus noble et d'un ordre supérieur, qui, bien que susceptible d'un certain changement, ne se prête pas toutefois à la divisibilité matérielle. C'est dans cette forme que les anciens théologiens plaçaient le siége de l'essence raisonnable de l'âme. De plus, il existe encore une nature spirituelle et angélique, indivisible, immuable, dont Anaxagore ainsi qu'Hermotime paraissaient avoir eu déjà connaissance. L'œil de cette nature spirituelle et angélique, qui cherche et embrasse la lumière de la vérité, contemple le soleil divin, vers lequel Platon enseignait que l'âme épurée doit tourner ses regards. Lorsque nous sommes arrivés à cette hauteur de la contemplation, nous pouvons comparer ensemble les cinq degrés de toutes les choses, la masse corporelle ou matérielle, le pouvoir actif ou la qualité, l'âme raisonnable, l'ange et la divinité. Comme les âmes raisonnables occupent le milieu de cette échelle, elles paraissent constituer le lien de la nature entière, régir les qualités et les corps, et se réunir avec les anges et la divinité. De là résulte qu'elles sont impérissables et indestructibles, puisqu'elles unissent ensemble les échelons des genres de toutes les choses existantes; que ce sont les substances les plus nobles, car elles président à la machine de l'univers; que ce sont enfin

les êtres les plus heureux, puisqu'elles se réunissent à la divinité. Or, pour démontrer que notre âme se trouve réellement dans ce rapport, Ficin allègue d'abord des raisonnements populaires, ensuite des argumentations particulières, puis des analyses subtiles de nos facultés, et termine par la solution des doutes et des objections qui s'élèvent contre son système.

Telle est la marche adoptée et suivie par Ficin dans sa *Théologie platonicienne*, où l'on peut voir à découvert l'esprit de ce qu'on appelait à cette époque le platonisme. On y trouve en effet, au lieu de la philosophie que Platon a exposée dans ses Dialogues, un mélange de dogmes empruntés à l'élève de Socrate, aux nouveaux platoniciens, notamment à Plotin, aux gnostiques, aux cabalistes, enfin à la doctrine chrétienne, telle qu'elle avait été développée par les Pères platoniciens de l'Église. Tout ce qui a rapport à la philosophie, dans ses autres ouvrages originaux, porte le même cachet. Si sa morale, comme celle de tous les néoplatoniciens, présente le caractère du mysticisme, elle en offre aussi toute la pureté et toute l'élévation : elle renferme une foule de maximes excellentes, propres à épurer le caractère moral, et qui sont très-souvent exprimées d'une manière aussi noble qu'énergique. Nous devons toute notre estime au zèle véritablement philosophique avec lequel il s'efforça d'expliquer la nature humaine, le rôle qu'elle remplit dans l'univers, et sa destination morale. Les temps anciens et modernes ne nous offrent pas un seul philosophe qui ait allégué autant d'arguments que lui en faveur de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. Parmi les preuves théo-

rétiques rapportées par les modernes, il s'en trouverait difficilement quelqu'une, et peut-être même n'y en a-t-il pas une seule à laquelle il n'ait déjà songé, ou qui ne soit renfermée dans celles dont il a présenté l'intéressant tableau. Les spiritualistes modernes puiseraient dans son livre une abondante moisson d'idées utiles.

Marcile Ficin eut pour disciples et amis les deux comtes JEAN PIC et FRANÇOIS PIC de la Mirandole, auxquels il fit partager son enthousiasme pour la philosophie de Platon. Le premier, homme d'un savoir prodigieux, mais doué d'une imagination exaltée, est celui qui ayant renoncé à sa petite couronne de Mirandola, pour se livrer entièrement à la philosophie, devait présenter à Rome, dans une espèce de carrousel philosophique, neuf cents thèses, neuf cents propositions qu'il soutiendrait à tout venant. Cette grande solennité n'eut pas lieu. Il avait étudié les langues orientales, particulièrement les livres cabalistiques, pour lesquels il conserva toujours une espèce de prédilection. Son neveu Françòis Pic, qui n'avait pas à beaucoup près autant de talents que lui, s'attacha exclusivement au pur mysticisme, et combattit à la fois la philosophie païenne et la scolastique.

L'autorité des trois platoniciens que nous venons de citer, et le crédit de leurs nombreux amis, contribuèrent singulièrement à mettre en honneur la philosophie à laquelle ils s'étaient dévoués. Devant ces théories nouvelles, si attrayantes et si habilement développées, que devenaient toutes les subtilités de la scolastique? Tel fut l'effet produit par l'apparition des ouvrages de Platon, que l'Europe tout entière en parut

enivrée. Il s'établit alors contre la philosophie de l'école une réaction qui devint de jour en jour plus prononcée. Déjà fortement attaquée par les nominalistes, elle devait nécessairement succomber en présence de ces vastes systèmes, qui venaient ouvrir à l'esprit humain une si large carrière.

Aristote continuait cependant à conserver de nombreux partisans : mais ce n'était plus cet Aristote du moyen-âge, l'auteur du seul *organum*, et le législateur du syllogisme; c'était Aristote tel que l'avait étudié l'antiquité dans ses ouvrages de physique, de politique, d'histoire naturelle, de métaphysique; on en possédait le texte original, que l'on s'empressait d'étudier, de commenter, de traduire. Il s'était formé déjà une nouvelle école péripatéticienne parmi les théologiens et les médecins. Ces derniers, qui étaient plus portés vers le naturalisme, purent, sous ce manteau, développer avec plus de sécurité diverses opinions particulières appartenant à la philosophie de la nature; la distinction de la vérité philosophique et de la foi de l'église leur servit le plus souvent d'abri contre le zèle des orthodoxes, prompts à soupçonner l'hérésie.

Mais plus souvent encore de violentes persécutions poursuivirent les partisans des doctrines nouvelles, et s'opposérent à leur développement. Les mêmes causes qui avaient arrêté l'essor de Roger Bacon se réunirent contre ses successeurs, plus hardis encore : ce fut au prix de leur sang que l'ingénieux et intéressant Jordano Bruno, que le courageux penseur Vanini, purent déposer en Europe le germe de cette révolution qui a produit la philosophie moderne.

Certes l'autorité ecclésiastique, dans ces temps déplorables, ne pouvait rêver cette tolérance religieuse que quatre siècles de guerres et de luttes ont à peine procurée au temps moderne; il était impossible que l'on comprît alors que la religion n'a rien à gagner dans ces persécutions et dans ces rigueurs par lesquelles on voudrait essayer de comprimer la liberté de la pensée. Il nous est aisé de dire aujourd'hui, après tant d'expériences, que la pensée humaine, abandonnée à elle-même, peut atteindre directement toutes les vérités religieuses, et que la voie la plus courte pour y conduire les hommes sera toujours celle de la liberté. Mais au moyen-âge, on ne pouvait soupçonner que tels seraient les inévitables résultats de la tolérance, quelque conforme qu'elle fût à l'esprit de l'Évangile. La situation des esprits, les habitudes, les mœurs, l'éducation, tout portait à des maximes opposées : une religion peu éclairée devait engendrer le fanatisme, et le fanatisme enfanter ces crimes horribles qui font frémir l'humanité et que la vraie religion désavoue. Le christianisme avait grandi au milieu des rigueurs de la persécution ; la philosophie, à son tour, n'en continua pas moins sa marche progressive, lorsqu'elle eut ses martyrs.

L'idéalisme platonicien, parti de l'académie florentine, de Marcile Ficin et des Pic de la Mirandole, se prolonge et se développe régulièrement jusqu'à Jordano Bruno, pendant que la philosophie d'Aristote, suivant une marche parallèle, arrive, en partant de Pierre Pomponat, jusqu'à Vanini. Faisons connaître successivement les hommes les plus distingués de chacune de ces deux écoles.

NICOLAS DE CUSS.

Le cardinal Nicolas de Cuss (ou Cusa), petit endroit aux environs de Trèves, avait puisé dans l'étude des ouvrages de Platon un profond dégoût pour la scolastique. Il avait infiniment moins d'érudition que les membres de l'académie florentine, mais il fut bien plus réservé et plus sage dans les développements qu'il donna aux doctrines de Platon. Il s'attacha surtout à en reproduire la partie pythagoricienne; ce qu'il fit d'une manière originale, par le moyen des mathématiques. Mais il eut le bon esprit de voir que si, avec la théorie des nombres de Pythagore, on peut rendre compte des phénomènes du monde extérieur et remonter à leur source dans l'unité primitive, cependant on ne reconnaît cette unité primitive que par ses développements numériques, et non point directement et dans son essence. Selon lui, la connaissance de la vérité absolue n'a pas été donnée à l'homme, et il est des choses que le sage doit ignorer. Il avait écrit une Apologie de la docte ignorance, *Apologia doctæ ignorantiæ*, livre singulièrement curieux, quand on pense qu'il a été écrit au milieu du xve siècle; car le cardinal Nicolas de Cuss est mort en 1464.

PIERRE RAMUS.

A mesure que l'idéalisme platonicien étendait ses conquêtes, la lutte qu'il avait à soutenir contre les partisans d'Aristote devenait plus vive et plus passionnée.

Le péripatétisme, persécuté ailleurs, triomphait alors dans l'université de Paris. PIERRE LA RAMÉE, autrement nommé RAMUS, osa diriger contre lui d'énergiques attaques, et paya bien cruellement sa hardiesse. Il avait été principalement engagé dans sa lutte par son dégoût pour les subtilités de l'école, dont il croyait trouver la cause dans l'étude exclusive des principes d'Aristote. Il se fit bientôt de puissants ennemis et devint l'objet d'une violente persécution. Tour à tour privé de la chaire qu'il occupait dans l'université, rétabli, dépouillé de nouveau, forcé de quitter la France et y revenant toujours, il fut massacré, dans la nuit de la Saint-Barthélemy, par des soldats qui furent envoyés dans sa maison par Charpentier, le plus fougueux et le plus fanatique des péripatéticiens de cette époque. Les écoliers, ameutés par leurs régents, lui arrachèrent les entrailles, et le traînèrent par les rues.

A peu près à la même époque, la philosophie d'Aristote, qui dominait pareillement en Espagne, s'y livrait aussi à de déplorables excès. SÉPULVÉDA, professeur de Salamanque, empruntait au péripatétisme des arguments en faveur de l'inquisition, et défendait, au nom d'Aristote, l'esclavage des Américains, contre le sage et pieux Barthélemy de Las-Casas. Ainsi la philosophie, qui avait été déjà et qui devait être si souvent encore victime de l'intolérance et du fanatisme, se montrait elle-même fanatique et intolérante! tant il est vrai qu'il n'est rien qui ne soit dénaturé par les passions humaines.

L'assassinat de Ramus ne fit qu'augmenter sa célébrité : on rechercha avec empressement ses ouvrages;

son opposition aux doctrines péripatéticiennes, et la méthode dialectique dont il avait lui-même tracé les règles, trouvèrent de nombreux partisans en France, en Allemagne, en Angleterre (1) et dans tous les pays où le protestantisme commençait à se répandre. La philosophie, comme science, profita peu de ses écrits; mais il fit faire à la méthode et à la langue philosophiques des progrès dont il est juste de lui tenir compte.

FRANÇOIS PATRIZZI.

Parmi les interprètes de Platon et les adversaires du péripatétisme, se distinguèrent encore, à cette époque, TAURELLUS, GOCLÉNIUS, et surtout le Dalmate FRANÇOIS PATRIZZI, critique habile, spirituel et instruit, mais aveuglé trop souvent par sa passion pour le néoplatonisme et par sa haine pour la philosophie d'Aristote. Cette double disposition domina dans tous ses ouvrages, et surtout dans ses *Discussiones peripateticæ*, qu'il publia par parties séparées. En tête de ce livre, il plaça une biographie d'Aristote dans laquelle il accumula les accusations et les invectives. Les motifs de sa haine se fondaient sur ce que le philosophe de Stagyre avait, prétendait-il, empoisonné son bienfaiteur, Alexandre le Grand; qu'il avait payé Platon de la plus noire ingratitude; qu'après avoir emprunté sa philosophie à ses prédécesseurs, il les avait tous dépréciés; qu'enfin il avait nié l'existence de Dieu, la providence, et l'immortalité de l'âme, doctrines pour lesquelles il

(1) Le célèbre auteur du *Paradis perdu*, MILTON, arrangea et réduisit plus tard, pour l'usage des classes, sa logique anti-péripatéticienne.

méritait d'être poursuivi comme ennemi de l'Église chrétienne.

Dans le plus célèbre de ses écrits, *Nova de universis philosophia*, dédié au pape Grégoire XIV, Patrizzi supplia ce pontife de bannir des académies et des écoles catholiques la philosophie d'Aristote, et d'ordonner que les ouvrages platoniciens, et surtout ceux d'Hermès Trismégiste et de Zoroastre, dont il fit une édition, fussent publiquement enseignés, comme étant très-propres à ramener les protestants dans le sein de l'église romaine. Il y présenta ensuite un système philosophique qui n'était qu'un amalgame d'idées empruntées aux nouveaux pythagoriciens, aux alexandrins, aux cabalistes, et surtout aux écrits d'un de ses plus illustres contemporains, Bernardo Télésio, dont nous parlerons plus tard. Quatre parties composent son ouvrage : la *Panaugie*, la *Panarchie*, la *Pamphsychie*, et la *Pancosmie*, d'après les quatre objets qu'il traite, savoir : la matière substantielle, les principes, l'âme, et enfin les lois de l'univers. On y trouve quelques beaux rêves vivement exprimés et attrayants pour l'imagination ; mais c'est là son seul mérite : l'esprit philosophique n'en retire aucun autre fruit que d'apprendre à se défier des hypothèses hasardées et d'un enthousiasme irréfléchi.

ÉCOLE PÉRIPATÉTICIENNE.

Pendant que les doctrines de Platon et de Plotin, grâce aux commentaires de Marcile Ficin et des philosophes de son école, s'élevaient sur les ruines de la scolastique, avec un tel éclat, qu'il était question de faire

décerner à Platon, par l'autorité ecclésiastique, l'honneur dont Aristote avait été sur le point d'être décoré vers la fin du treizième siècle, la philosophie péripatéticienne recevait en quelque sorte une nouvelle vie, par les soins d'un grand nombre de savants italiens, et ne comptait pas moins de sectateurs que sa rivale. Les efforts de l'érudition et de la critique se réunirent pour éclaircir, rectifier et propager les écrits d'Aristote. Les noms de ces commentateurs célèbres, ERASME, SCALIGER, GESNER, SYLBURGE, VATABLE, et tant d'autres, sont assez connus dans l'histoire littéraire. Le résultat de leurs travaux fut que l'on commença dès lors à mieux comprendre les ouvrages d'Aristote, et à concevoir une idée plus complète, plus précise et plus exacte de son système philosophique. Un autre résultat non moins important, c'est que l'on cessa de s'astreindre servilement à la lettre des dogmes du sage de Stagyre, et que l'on porta dans leur examen un esprit de critique, qui avait manqué aux commentateurs des siècles précédents.

A l'égard du véritable sens de l'aristotélisme, les péripatéticiens modernes se partagèrent en deux sectes rivales, dont l'une suivait dans ses commentaires Alexandre d'Aphrodise, et l'autre prenait Averroès pour guide. Les philosophes de la première école furent appelés *Alexandristes*, et ceux de la seconde *Averroïstes*.

PIERRE POMPONAT.

PIERRE POMPONAZZI, OU POMPONAT, né à Mantoue, en 1462, chef des alexandristes, dut le commencement de sa célébrité à la lutte qu'il soutint à Padoue,

contre l'averroïste ACHILLINI. Il enseigna plus tard à Bologne, où il excerça la profession de médecin, ce qui lui procura une fortune considérable. Un de ses principaux ouvrages a pour titre : *le Destin, la Providence, et le libre arbitre.* C'était une tentative assez difficile pour un péripatéticien que de concilier le destin, la providence et la liberté de l'homme : aussi, après les efforts les plus laborieux, il n'aboutit à aucun résultat bien précis; il donna les solutions connues, tirées de la scolastique régnante, en avouant que c'étaient plutôt des illusions que de véritables réponses.

Son traité de l'immortalité de l'âme lui attira des persécutions, auxquelles il aurait peut-être succombé sans l'intervention du cardinal Bembo, son protecteur et son ami. Il avait dit avec les péripatéticiens que l'âme pense bien par la vertu qui est en elle, mais qu'elle pense seulement à la condition qu'il y ait dans la conscience une image venue du dehors. Or, si l'âme ne pense qu'à la condition d'une image, et si cette image est attachée à la sensibilité, et celle-ci à l'existence du corps, il s'ensuit qu'à la dissolution du corps l'image périt; alors il semble que la pensée doit périr avec elle, et que par conséquent il n'est pas possible de donner une preuve démonstrative de l'immortalité de l'âme. Dénoncé à l'inquisition de Venise, il répondit, pour se justifier, qu'il ne résultait de sa doctrine aucun inconvénient pour la religion chrétienne, qui fournissait des bases suffisantes au dogme de l'immortalité. Il se sauva par cette distinction entre les vérités de la philosophie et les vérités de la foi; compromis assez commode, dont les philosophes sensualistes se

servirent plus d'une fois à son exemple, qui permet de nier d'un côté ce qu'on a l'air de respecter de l'autre, et qui caractérise à merveille cette époque de transition, ce passage de la servitude entière de la raison à son entière indépendance.

L'école de Bologne produisit plusieurs hommes distingués, et entre autres SIMON PORTA, Napolitain, professeur de philosophie à Pise, qui, à une connaissance parfaite du péripatétisme, joignait un goût plus épuré que celui de Pomponat et un style infiniment plus élégant; CÉSAR CRÉMONINI, qui enseigna la philosophie et la médecine à Ferrare; SEPULVÉDA, cet adversaire de Las-Casas, dont nous avons déjà parlé; PICCOLOMINI, ZABARELLA, et CÉSALPINI.

Crémonini passa la plus grande partie de sa vie à Padoue, où il mourut de la peste en 1630. Il admit, avec le commentateur Alexandre d'Aphrodise, que le dogme de la mortalité de l'âme est une suite nécessaire de la psychologie d'Aristote, et il soutint ouvertement cette doctrine dans ses *Contemplationes de animâ*. Il fut accusé d'impiété et d'athéisme; il protesta de sa fidélité aux doctrines enseignées par l'Eglise, et se tira d'affaire. Il paraît cependant que ses contemporains ne se méprirent pas sur ses véritables sentiments; car c'est à lui qu'on attribue l'adage si souvent répété par la suite: *Intùs ut libet, foris ut moris est.*

Césalpini d'Arezzo, professeur à Rome et médecin de Clément VIII, se fit remarquer par la manière arbitraire dont il interpréta le sens du péripatétisme primitif, et par l'originalité des résultats auxquels il arriva. Il s'attacha de préférence aux commentaires

d'Averroès. L'école à laquelle il appartenait considérait Dieu non comme la cause, mais comme la substance du monde. Césalpini développa cette espèce de panthéisme, et, comme ses prédécesseurs, se sauva de la persécution en reconnaissant expressément l'autorité suprême de l'Eglise et de la révélation.

VANINI.

JULES CÉSAR VANINI fut plus hardi et plus malheureux. Né en 1586, dans les états du royaume de Naples, il voyagea en Allemagne, en Bohême, dans les Pays-Bas, en France et en Angleterre, et enseigna successivement dans chacune de ces contrées. Les inégalités de son caractère et son extrême liberté de penser lui firent partout un grand nombre d'ennemis. Après avoir erré longtemps de pays en pays, engageant partout des discussions sur les matières philosophiques et religieuses, il alla, pour son malheur, s'établir à Toulouse, où il fut accusé d'athéisme. Il appartenait à la secte averroïste, et par conséquent il regardait Dieu non comme la cause, mais comme la substance du monde. La citation suivante prouvera jusqu'à quel point était fondée l'accusation dont Vanini fut l'objet : « Tout être est fini ou infini ; il n'y a pas un seul être fini qui se suffise à lui-même, qui soit à lui-même sa substance propre. Voilà pourquoi il est facile de donner une démonstration nécessaire de Dieu. Cette démonstration ne repose pas sur la relation de l'effet à la cause, mais sur la relation du phénomène à l'être, à la substance. Puisque tout être fini ne se suffit pas à lui-même, il faut qu'il y ait quelque chose d'infini; car autrement

il n'y aurait pas même d'être fini possible, et il n'y aurait rien du tout; par conséquent il est également impossible qu'il n'y ait pas un être infini et éternel. Cet être infini et éternel, c'est Dieu. »

Ce fut un certain Franconus qui le cita en justice. Là, plusieurs de ses anciens auditeurs vinrent déposer contre lui; il essaya de se justifier, mais ce fut en vain. On rapporte que l'avocat général qui soutenait contre lui l'accusation d'athéisme, s'étant cru obligé de lui donner en même temps une leçon de théologie, et s'efforçant de l'accabler sous les preuves de l'existence de Dieu, qui passaient alors pour rigoureuses, Vanini se baissa, prit un brin de paille, et dit : « Si je n'avais d'autres preuves que celles que vous me donnez, je mériterais peut-être l'accusation que vous portez contre moi. Mais voici un brin de paille : ce brin de paille ne s'est pas fait lui-même; donc Dieu existe (1). » Il fut brûlé comme athée.

Tels furent les principaux philosophes qui soutinrent et développèrent les principes du péripatétisme. En Allemagne, les promoteurs de la révolution religieuse, LUTHER et MÉLANCHTON, qui avaient d'abord conçu contre Aristote des préjugés défavorables, par le même mouvement qui leur avait fait rejeter la philosophie scolastique, finirent cependant par renoncer à leurs préventions; et Mélanchton, en particulier, répandit les doctrines du péripatétisme dans les universités

(1) Ses deux ouvrages imprimés les plus connus, quoiqu'assez rares, les seuls d'après lesquels on ait pu apprécier sa philosophie et son caractère, sont l'*Amphitheatrum æternæ Providentiæ*, et le livre *De admirandis naturæ reginæ deæque mortalium Arcanis, libri quatuor*.

protestantes : on vit paraître alors une foule d'abrégés et de commentaires d'Aristote, qui eurent l'avantage de tenir en haleine les études rationnelles.

NOUVEAUX STOICIENS.

Quoique la philosophie de l'Académie et du Lycée eût presque exclusivement attiré l'attention des savants du seizième siècle, il était impossible que la doctrine du Portique ne trouvât pas quelques partisans, à une époque surtout où les écrits de Cicéron, de Sénèque, dans lesquels les maximes de cette école sont exposées et discutées, étaient devenus la lecture favorite des littérateurs. Elle eut en effet un assez grand nombre de prosélytes remarquables par leur érudition et leurs talents. Le premier de tous fut JUSTE LIPSE, né en 1547, dans une terre voisine de Bruxelles. Critique et philologue distingué, il devint un interprète excellent de l'école stoïque, sans être, à proprement parler, un philosophe; car il lui manqua pour être un stoïcien pratique, ainsi qu'il l'a déclaré lui-même dans ses écrits, une qualité indispensable, la constance. En général, son but était d'introduire les lecteurs à l'étude de la philosophie stoïcienne, et de les préparer en particulier à la connaissance de Sénèque, sans prétendre faire revivre cette doctrine comme convenable à son école et capable d'y régner. GASPARD SCIOPPIUS, dont le rôle philosophique ne fut pas non plus très-décidé, et qui publia des extraits des ouvrages de Juste Lipse; l'Anglais GATTACKER, qui, par son édition des œuvres d'Antonin, contribua plus que ses prédécesseurs à

propager et à éclaircir la morale des stoïciens; Claude Saumaise et Heinsius, s'occupèrent plutôt de ce système sous le rapport historique que sous le rapport philosophique.

ESSAIS ORIGINAUX.

Jusqu'à présent, la philosophie du quinzième et du seizième siècle ne nous a offert que des systèmes, développés sans doute avec toutes les ressources d'une grande érudition et d'une habile critique, mais empruntés aux doctrines des anciens philosophes. Il semble que l'esprit humain ne se soit affranchi de l'autorité ecclésiastique que pour retomber sous le joug des deux puissants génies que nous avons trouvés, à toutes les époques, en tête des deux grandes écoles qui se partagent le domaine de la philosophie. Entre la soumission entière des scolastiques du moyen-âge, et l'absolue indépendance qui fait le caractère de la philosophie moderne, il était indispensable qu'il s'écoulât une époque de transition; car la raison humaine ne saurait passer brusquement de l'extrême servitude à une liberté entière : mais cette transition fut pour elle un progrès immense. Ceux qu'elle n'avait cessé de faire pendant toute la durée du moyen-âge, l'avaient préparée à la révolution qui mit fin à la scolastique. Depuis ce moment où, placée en quelque sorte sous la tutelle de l'antiquité classique, nous l'avons vue puiser dans le passé le germe de ses progrès futurs, elle s'est encore agrandie et fortifiée. Maintenant le temps est arrivé où elle peut essayer de s'écarter des anciennes voies et de se frayer un chemin à part.

Déjà Nicolas TAURELLUS, adversaire de l'aristotélicien Césalpini, avait essayé d'établir une démarcation entre la philosophie et la théologie, et de faire regarder la raison comme le point de départ de toute connaissance philosophique. Déjà plusieurs écrivains politiques, et un grand nombre de naturalistes, peu satisfaits des résultats obtenus à l'aide des méthodes logiques dont on faisait alors usage, s'étaient efforcés d'en produire de plus sûrs, en suivant la voie de l'expérience. Le fameux politique MACHIAVEL, homme d'état formé par la lecture des classiques et par l'étude du monde, avait exposé avec une habileté supérieure, dans son livre intitulé *le Prince (il Principe)*, un tableau de la politique, telle qu'elle s'offrait alors dans les divers états de l'Italie. JEAN BODIN, abandonnant dans sa *République* les traces de Platon et d'Aristote, avait tenté d'ouvrir une route moyenne entre la justice rigoureuse et la prudence sans garanties légales, entre la monarchie et la démocratie. Mais l'analyse de leurs ouvrages appartient plus à l'histoire des sciences politiques qu'à celle de la philosophie. Nous devons nous occuper, d'une manière plus spéciale, de trois hommes distingués auxquels la philosophie elle-même fut redevable de si hardis développements, qu'après eux la voie se trouva naturellement frayée à la révolution dont Bacon et Descartes furent les promoteurs. Ces trois hommes furent : JORDANO BRUNO, BERNARDO TÉLÉSIO, et THOMAS CAMPANELLA.

JORDANO BRUNO.

Jordano Bruno n'est pas moins célèbre par la grandeur de ses conceptions, l'étendue et la force de son esprit, que par les malheurs dont sa vie fut agitée, et sa fin tragique. Il naquit à Nole, dans le royaume de Naples, vers le milieu du seizième siècle. Il avait pris dans sa jeunesse l'habit de l'ordre des dominicains; mais des doutes en matière de religion, et des jugements hardis sur l'ordre monacal, lui firent quitter l'Italie vers 1580. Il se rendit à Genève. Calvin et Théodore de Bèze y enseignaient précisément à cette époque, et y jouissaient de la plus haute réputation. La passion que Bruno avait pour les opinions paradoxales, et l'acharnement avec lequel il défendait les siennes, ne tardèrent pas à le brouiller avec ces deux hommes intolérants par caractère, et il fut contraint d'abandonner Genève, après un séjour de deux années. Il se rendit d'abord à Lyon, puis à Toulouse, et ensuite à Paris, où il écrivit sur l'art de Raymond Lulle, et en donna des leçons publiques. De là il alla à Londres, où il demeura quelque temps chez sir Philippe Sidney. Revenu à Paris, en 1585, il s'y porta publiquement pour adversaire d'Aristote, et se fit, par ses attaques contre la philosophie dominante, de nombreux ennemis. On ignore les motifs qui l'engagèrent à retourner en Italie, dont le séjour devait, à tant d'égards, lui paraître redoutable. Il y vécut tranquille pendant deux années; mais vraisemblablement la hardiesse de ses opinions et la célébrité de ses ouvrages attirèrent sur lui l'attention de

l'autorité ecclésiastique. L'inquisition le fit arrêter à Venise, et l'envoya à Rome, où il fut brûlé comme hérétique, apostat et parjure, le 17 février 1600 (1).

Bruno possédait un esprit d'une pénétration rare, une imagination fertile et poétique, un goût vif et éclairé pour les auteurs classiques. Les vues larges et hardies des éléates et des platoniciens d'Alexandrie l'avaient frappé; il s'en pénétra profondément et les mit en œuvre avec un talent fécond et original. Aux idées qu'il leur emprunta s'en rattachèrent beaucoup d'autres, telles que l'intention de perfectionner l'art de Raymond Lulle, qu'il regardait comme le précurseur de sa réforme en philosophie; les découvertes de Copernic, qui peut-être éveillèrent ses premiers doutes sur l'autorité traditionnelle; enfin les préjugés dominants sur la magie et l'astrologie. Ses ouvrages, dont Buhle a donné une notice fort étendue, sont fort rares. Pendant longtemps ils sont restés dans un oubli presque complet; mais, à une époque récente, ils sont devenus tout-à-coup l'objet d'une attention particulière de la part des savants de l'Allemagne, à l'occasion du spinosisme et du système de Shelling, connu sous le nom de philosophie de la nature.

Un philosophe moderne, Jacobi, a donné, dans ses lettres sur la doctrine de Spinoza, un extrait de la doctrine philosophique de Jordano Bruno; mais Tennemann, dans son histoire générale, l'a résumée avec

(1) « Afin qu'il pût raconter dans les autres mondes inventés par lui, comment les Romains avaient coutume de traiter les blasphémateurs; » telles sont les expressions révoltantes dont se sert Scioppius, qui fut le témoin oculaire de son supplice.

plus de profondeur et de clarté. Voici les principaux traits de cette esquisse supérieure.

Le principe suprême, Dieu, est ce que toute chose est et peut être. Il est donc un être unique, mais comprenant en soi toutes les existences, le fond même des choses, et en même temps leur cause productrice, matérielle et formelle, sans limite dans l'éternité de sa durée, *Natura naturans*. Comme première cause productive, c'est aussi la raison divine, universelle, qui se manifeste dans la forme de l'univers; et c'est l'âme universelle qui agit en toutes choses, et qui, de l'intérieur de chaque être, lui donne sa forme et ses développements. Le but de cette cause active et finale en même temps est la perfection de l'univers, laquelle consiste en ce que, dans les diverses parties de la matière, toutes les formes dont elle est susceptible parviennent à l'existence réelle. Être, vouloir, pouvoir et produire, sont des termes identiques dans le principe universel. Comme force première et vivante, la divinité se manifeste de toute éternité par d'infinies productions, mais elle n'en reste pas moins une et la même, sans fin, sans mesure, immobileet au-dessus de tout rapprochement. Elle est en tout, et tout est en elle, parce que toute chose se développe, vit et agit par elle et en elle; elle réside dans les recoins les plus cachés du monde, comme dans le tout infini : d'où il suit que tout vit, tout est bien, tout est en vertu du bien, parce que tout provient de l'être essentiellement bon.

Bruno reproduit cette idée, lorsqu'il prend pour point de départ le monde (*Universum* ou *Natura naturata)*, et qu'il le représente comme un, infini, éternel,

impérissable. Selon lui, nul n'a mieux exprimé que Pythagore, par ses rapports des nombres, le mode de la production des choses par l'être infini, l'unité, à laquelle l'intelligence humaine aspire sans cesse. C'est en développant son unité que le principe engendre la multitude des êtres; mais en reproduisant des races et des espèces sans nombre, il ne se complique lui-même ni de nombre, ni de mesure, ni de relation; il reste un et indivisible en toutes choses, à la fois l'infiniment grand et l'infiniment petit. Puisque toutes choses sont animées par lui, l'univers peut être représenté comme un être vivant, un animal immense et infini, dans lequel tout vit et agit de mille et mille manières diverses.

Il cherche à démontrer l'éternité du monde par plusieurs arguments tirés de la destination de l'homme, de la nature de la perception sensible et de l'impossibilité de trouver un point central. Ici, il applique ingénieusement, et cherche à déduire, par la méthode philosophique, le système du monde de Copernic, et il réfute habilement les principes contraires, en particulier ceux des péripatéticiens. Le monde n'étant qu'une ombre de la forme du premier principe, il s'ensuit que toutes nos connaissances ne contiennent que des notions de ressemblance et de relation. De même que le principe absolu descend et se développe dans la multiplicité des êtres, nous produisons à notre tour l'unité de l'idée par la compréhension collective du multiple. Le but de la philosophie est de trouver l'unité de tous les contraires.

L'âme en général est, dans chaque individu, sous une forme particulière; comme substance simple, elle

est immortelle, infinie dans ses effets, et elle donne la forme au corps par extension et contraction. La naissance est l'expansion du centre, la vie est la durée du développement sphérique, la mort le retour des rayons au centre. Le plus élevé des actes libres est le but même de l'intelligence divine, par qui tout se produit.

Le système de Jordano Bruno est le développement de la doctrine des Éléates et de Plotin, mais épurée et éclairée; c'est un panthéisme, que l'on a souvent donné à tort pour athéisme, exprimé avec une force entraînante de conviction, jointe à une grande richesse d'imagination, et où se rencontrent une foule d'idées fortes, grandes et profondes.

TÉLÉSIO.

Télésio ou Télésino naquit en 1508 à Consenza, dans le royaume de Naples, d'une famille distinguée. Il fit ses premières études à Milan, sous la direction d'un de ses oncles, Antoine Télésio, homme fort instruit, à qui Charles-Quint confia dans la suite l'éducation de son fils Philippe II. Ce fut aux leçons de cet habile maître que Télésio dut la pureté et la précision avec lesquelles il parvint à écrire dans la langue latine. Il s'adonna, pendant son séjour à Padoue, aux études philosophiques et mathématiques, et dès lors la doctrine d'Aristote lui parut si peu satisfaisante, qu'il déclarait ne pas pouvoir s'imaginer comment un si grand nombre d'excellents esprits, chez toutes les nations, eussent conçu une si haute estime pour des ouvrages remp is d'erreurs grossières. Ce ne fut que fort

tard qu'il publia ses livres *de Naturâ, juxta propria principia*, dont les deux premiers parurent à Rome en 1565. Ils y firent une sensation prodigieuse, et obtinrent un tel succès, que Télésio fut obligé d'abandonner la solitude où il s'était retiré pour pouvoir se livrer plus tranquillement à ses études littéraires, et d'aller enseigner à Naples sa philosophie de la nature. Il établit dans cette ville une société savante, dont le but fut de perfectionner la physique et de renverser le système d'Aristote; mais les persécutions qu'il essuya le forcèrent bientôt de se réfugier dans sa patrie, où il mourut en 1588.

Télésio reprochait surtout à Aristote d'avoir, dans son système naturel, donné pour des principes de pures abstractions, comme la *matière*, la *forme*, et la *privation*. Pour lui, il admit deux principes incorporels et actifs, la chaleur et le froid, et un principe corporel passif, la matière, comme l'objet auquel se rapporte l'activité des deux autres; il fit provenir de la chaleur le ciel, du froid la terre, et rendit compte, d'une manière insuffisante, de l'origine des choses du second ordre, par un perpétuel conflit entre le ciel et la terre. Il y avait dans ces hypothèses beaucoup d'idées empruntées à Démocrite et à Parménide: par ces emprunts, Télésio payait en quelque sorte le tribut à son siècle; mais, hors de là, ce fut toujours l'expérience, et l'expérience des sens, qu'il prit pour règle unique. Dans sa préface, qui est extrêmement remarquable, il avait déclaré qu'il ne répondrait même pas aux objections qui seraient tirées de la logique des écoles, mais qu'il répondrait volontiers à celles qui seraient empruntées

de l'expérience sensible. Cet esprit domine dans son ouvrage; et le grand philosophe Bacon , qui combattit plus tard son système, ne le fit avec avantage qu'en perfectionnant cette méthode empirique, dont Télésio présentait déjà d'heureuses applications et des résultats remarquables.

THOMAS CAMPANELLA.

Télésio avait essayé de réformer seulement la philosophie de la nature; un de ses compatriotes, THOMAS CAMPANELLA, entreprit la réforme universelle de toutes les parties de la philosophie. Les malheurs de sa vie ne lui permirent pas de réaliser un projet qui était d'ailleurs au-dessus de ses forces. Il était né en 1568. Après de brillantes études, il entra dans l'ordre des dominicains. Déjà Patrizzi et Télésio avaient attaqué l'aristotélisme et fortement ébranlé son crédit. Campanella étudia d'autres théories de l'antiquité, celles des Ioniens , des pythagoriciens, des Éléates , de Platon, mais sans rien rencontrer qui pût le convaincre. Dès lors il devint sceptique. Mais cette manière de voir contrastait trop fortement avec la tournure de son esprit, pour qu'il lui fût possible de se borner uniquement à des doutes et à des connaissances négatives. Il se créa donc bientôt un dogmatisme éclectique, dont le caractère fut déterminé par ses premiers doutes sur la réalité des connaissances purement abstraites; ce qui le conduisit à regarder l'expérience, l'observation, comme les seules sources de la vérité pour l'homme. Les vives disputes qu'il soutint à Naples contre les péripatéticiens lui sus-

citèrent des ennemis, qui le contraignirent de quitter cette ville et de se rendre à Rome, où il séjourna quelque temps. A son retour, il fut accusé par la cour d'Espagne d'entretenir des liaisons secrètes avec les Turcs, et jeté dans les fers, où il resta pendant vingt-sept ans. Enfin le pape Urbain VIII obtint de la cour de Naples qu'il fût transféré à Rome, et lui rendit la liberté. Dès que les Espagnols eurent appris son élargissement, ils le firent de nouveau poursuivre, et lorsqu'il eut été arrêté, ils ordonnèrent qu'on le ramenât à Naples. Cependant il parvint encore à se sauver, au moyen d'un travestissement, et avec le secours de l'ambassadeur de France. Il se rendit en Provence, et de là à Paris, où il vécut tranquille sous la protection du cardinal de Richelieu, ennemi implacable de la puissance autrichienne et espagnole. Il mourut en 1689.

Campanella avait conçu, tant sur la philosophie que sur beaucoup d'autres études, des vues excellentes; comme Bacon, il avait proposé une nouvelle manière de classer les sciences. Ses principaux efforts se portèrent sur la métaphysique, considérée comme fournissant des principes pour la théologie, les sciences naturelles et la morale. Sa théorie de la sensation est celle de Locke et de Condillac. La faculté de sentir est, selon lui, notre unique faculté de connaître *(sentire est scire)*; il y ramène toutes les autres facultés de l'esprit. Sentir, c'est percevoir une modification dont nous sommes affectés. La réflexion, la mémoire, l'imagination ne sont que la sensibilité diversement déterminée. La pensée est l'ensemble, la réunion des connaissances données par la sensation, et cette

réunion doit elle-même être sentie de la même manière. Sa morale renferme un grand nombre d'idées neuves et ingénieuses.

On doit tenir compte à Campanella de son zèle ardent pour la vérité, et du courage avec lequel il défendit la liberté de penser, et le droit qu'a la raison de se frayer des routes nouvelles. Sans doute les résultats auxquels il parvint attestent son impuissance à résoudre d'une manière satisfaisante les grands problèmes de la science; mais il a la gloire d'avoir expliqué clairement le besoin de cette solution, dans l'intérêt de la raison et de la philosophie.

Le seizième siècle était allé aussi loin qu'il lui était possible dans la voie de l'idéalisme et du sensualisme développés selon l'esprit de la philosophie ancienne; désormais une révolution nouvelle était nécessaire pour que la philosophie moderne prît un essor qui lui fût propre. Les essais de Bruno et de Campanella y avaient préparé les esprits; Descartes et Bacon pouvaient paraître.

Mais cette grande époque d'imitation et de transition n'aurait pas été complète, si, à la suite du dogmatisme idéaliste et sensualiste, le scepticisme n'eût à son tour obtenu quelques adeptes, et si de la lutte de tant de systèmes opposés, de ces débats qui attestaient l'impuissance des spéculations rationnelles, le mysticisme, avec tous ses moyens surnaturels d'arriver à la science, ne se fût aussi produit sur la scène. Le scepticisme, dont, au début de leur carrière, plusieurs des philosophes que nous avons déjà mentionnés n'avaient pu se défendre, fut professé avec éclat par notre MICHEL

DE MONTAIGNE, son ami LABOÉTIE, CHARRON, et SANCHEZ. Quant au mysticisme, si naturel aux esprits, pendant toute cette période de fermentation religieuse, il suffit de nommer AGRIPPA, PARACELSE et BÖHME, pour faire pressentir combien fut vaste le développement qu'il prit à cette époque. Déjà il y avait dans Marcile Ficin et les Pic de la Mirandole un penchant très-prononcé pour le mysticisme : c'était la conséquence inévitable de la prédominance qu'avait obtenue dans leur esprit l'idéalisme néoplatonicien. La croyance à la magie, à la théurgie, à l'astrologie, qui n'avait cessé d'exister pendant tout le moyen-âge, était devenue générale. Les meilleurs esprits de ce temps n'avaient pu s'en garantir. Nous verrons bientôt à quel point d'extravagance elle fut portée par les imaginations ardentes et exaltées qui s'y livrèrent.

SCEPTICISME.

MICHEL DE MONTAIGNE.

Ce fut en 1533, dans une terre du Périgord dont il porta le nom, que naquit le célèbre auteur des *Essais*. Son père lui fit apprendre le grec et le latin en même temps que sa langue maternelle, et lui donna à cet effet un précepteur allemand qui, ne connaissant pas le français, ne pouvait converser avec lui qu'en latin. Ses parents et tous ceux qui l'approchaient n'employaient jamais non plus d'autre langue, de sorte qu'à l'âge de six ans il la parlait fort bien, sans avoir la moindre idée du français. Sa jeunesse fut orageuse, et son père

avait auguré défavorablement du reste de sa carrière; mais il revint de ses erreurs, lorsqu'il fut marié et qu'il eut recueilli l'héritage de sa famille. Le roi de France lui accorda le cordon de St-Michel, et à Rome il obtint le droit de bourgeoisie. Cette dernière distinction lui causa le plus grand plaisir. Devenu maire de Bordeaux, il exerça à la satisfaction de tous ses administrés, des fonctions qu'il avait eu beaucoup de peine à accepter. Il vécut sous les règnes de François Ier, de Henri II, de François II, de Charles IX, de Henri III et de Henri IV. Sur la fin de sa vie, il souffrit avec beaucoup de patience les vives douleurs que lui causait une maladie cruelle dont il mourut en 1592.

Les *Essais* de Montaigne sont trop connus pour que nous essayions de les considérer ici sous le rapport littéraire (1). On sait que l'auteur y exprime ses propres passions, ses réflexions, ses inclinations et ses maximes, en profitant toujours du riche trésor d'observations qu'il avait recueillies sur les hommes et la société. La lecture de ses écrits est d'autant plus attrayante, qu'ils développent jusqu'aux replis les plus cachés du cœur humain, et qu'ils sont susceptibles, même encore aujourd'hui, d'une application immédiate au commerce réel de la vie. Quant à ses opinions philosophiques, dont nous devons nous occuper particulièrement, il est assez difficile de s'en former une idée bien exacte. On voit qu'il plaide sérieusement la cause de la vérité, et qu'il la cherche avec ardeur, non-seulement en s'observant lui-même,

(1) On sait que les mérites de cet écrivain ont été appréciés avec autant d'esprit que de goût par M. Villemain, dans un éloge couronné en 1812 par l'Académie française.

ainsi que les autres, mais encore en interrogeant l'histoire, en étudiant les meilleurs écrivains de l'antiquité et des temps modernes. Le résultat de toutes ses recherches n'est ni un dogmatisme réel, ni un scepticisme absolu, surtout en ce qui concerne la religion et la morale. Il réduisit en grande partie la philosophie à une opinion subjective, qui ne saurait avoir une solidité objective inébranlable, qui est par elle-même très-variable, et à laquelle on peut tout au plus attribuer une vraisemblance plus ou moins grande. Ce dont l'homme atteint finalement la conviction, c'est qu'il erre dans l'ignorance, et que son esprit est borné. « Il est advenu aux gens véritablement sçavants, dit-il, ce qui advient aux espics de bled : ils vont s'élevant et haussant la tête droite et fière, tant qu'ils sont vuides; mais quand ils sont pleins et grossis de grain en leur maturité, ils commencent à s'humilier et à baisser les cornes. Pareillement les hommes ayant tout essayé, tout sondé, et n'ayant trouvé en cet amas de science, et provision de tant de choses, rien de massif et de ferme, et rien que vanité, ils ont renoncé à leur présomption, et repris leur condition naturelle. »

Mais quoiqu'il regardât en philosophie le doute *comme l'oreiller le plus convenable à une tête bien faite*, et qu'il se perdît quelquefois en subtilités théorétiques, les maximes qu'il professait étaient dictées par un tact sûr et par le sentiment de la plus pure morale; il éprouvait un enthousiasme véritablement stoïque pour la vertu.

Etienne La Boétie, conseiller au parlement de Bordeaux, partagea en philosophie les opinions sceptiques de son ami Montaigne.

Il développa avec talent, dans son discours sur la servitude volontaire, un singulier esprit de liberté républicaine. Montaigne parle de lui dans les termes les plus honorables, et la lettre de l'auteur des Essais, sur la conduite de son ami au lit de mort, est aussi touchante qu'instructive. Il était né en 1530, et il mourut à Bordeaux en 1563, entre les bras de Montaigne.

PIERRE CHARRON, né à Paris en 1541, étudia la philosophie et la jurisprudence à Orléans et à Bourges, devint docteur en droit, et passa quelques années à Paris, en qualité d'avocat au parlement. Il quitta bientôt cette carrière pour celle de la théologie, et se distingua par ses talents comme prédicateur. Sur la fin de sa vie il devint grand-vicaire de l'évêque de Cahors, puis chanoine à Condom. Étant venu à Paris en 1603, il y mourut subitement au milieu d'une rue.

Ce fut dans le commerce habituel qu'il entretint avec Montaigne, qu'il prit le goût du scepticisme. Il s'exprima, dans son *Traité de la Sagesse*, avec une grande liberté sur les matières de morale et de religion.

La sagesse, selon Charron, est la science de la vertu. La connaissance de soi-même est une condition indispensable pour y arriver. Après avoir examiné la nature de l'homme, de ses dispositions, de ses goûts et de ses facultés, ainsi que les différences qui proviennent du tempérament, de la situation individuelle et des circonstances, il traite de la vertu en général, de la prudence, de la justice, de la bravoure et de la modération. La morale qu'il expose est aussi noble que pure, et, sous ce point de vue, son livre mérite d'être mis au nombre des ouvrages moraux les plus distingués.

Mais, pour ce qui concernait les sciences spéculatives, le scepticisme, qui faisait le fond de la philosophie de Charron, lui fit émettre des opinions hardies et hasardées. Quelquefois il niait en termes précis, à l'exemple de Montaigne, la vérité et la certitude du savoir humain; il plaisantait sur la faiblesse de notre esprit, et affectait un profond mépris pour toutes les sciences. Cependant il ne fut pas, à beaucoup près, aussi conséquent dans son système que les anciens pyrrhoniens. Il oublia souvent, sans le vouloir, qu'il raisonnait en sceptique. Ses doutes sur la foi religieuse et sur toutes les religions, sans en excepter le christianisme, le firent décrier comme athée par un grand nombre de censeurs qui avaient mal conçu ses idées.

François Sanchez, né en 1562, à Bacara dans le Portugal, fut bien plus décidé dans son scepticisme que ne l'avaient été Montaigne et Charron. Son ouvrage qui a pour titre : *De multùm nobili primâ et universali scienciâ....... quod nihil scitur*, est un des meilleurs traités philosophiques que nous possédions sur le scepticisme. Il est agréable à lire, et écrit avec autant de pureté que de goût. On ne rencontre chez lui aucun argument sceptique qui ne se trouve déjà dans les ouvrages des pyrrhoniens; mais il s'en sert, contre la philosophie dogmatique du temps, d'une manière qui lui appartenait en propre. Au reste, quelque universel que fût le scepticisme de Sanchez, son but ne paraît pas avoir été de le recommander comme la seule philosophie possible; il semble au contraire n'avoir eu d'autre intention que d'épurer le savoir philosophique, et d'élaguer tout le fatras dogmatique des faux savants,

afin d'établir la vérité à la place des chimères et des vaines hypothèses. Son scepticisme n'était, comme les essais dogmatiques de Télésio et de Campanella, qu'un acheminement à une philosophie fondée sur une méthode plus sûre que celle dont jusqu'alors on avait fait usage : il contribua donc, pour sa part, aux progrès de la raison.

MYSTICISME, CABALISTIQUE, MAGIE.

On a pu voir par ce qui précède, que de tous les systèmes philosophiques développés presque simultanément, pendant les deux siècles qui se sont écoulés entre la chute de la scolastique et la naissance de la philosophie moderne proprement dite, c'était le néoplatonisme qui avait exercé le plus d'empire. Cela ne pouvait manquer d'être, à une époque dont le caractère dominant était l'enthousiasme religieux et l'exaltation mystique. On se rappelle que les philosophes d'Alexandrie accordaient un pouvoir surnaturel à certains êtres, qu'ils regardaient comme les intermédiaires entre la divinité et l'homme. Ils supposaient à ces génies ou démons une grande influence dans le gouvernement du monde, et ils admettaient la possibilité de les faire agir par certains procédés, tirés, les uns des puissances naturelles, les autres de certaines paroles, en un mot, à l'aide de ce que l'on appelait *Magie*. A ces dogmes, qui se trouvaient si bien d'accord avec la disposition des esprits, vinrent se réunir d'autres idées empruntées à la cabale des Juifs, à cette science mystérieuse dont nous avons aussi parlé, et

qui n'est autre chose que le néoplatonisme, altéré par le mélange des chimères théurgiques qui résultaient de la doctrine de l'émanation. Ces opinions étaient alors tellement dominantes, qu'à aucune autre époque il ne fut aussi souvent question de sorcellerie et de sorciers. Une commission du parlement de Pau fit brûler plus de trois cents de ces malheureux, dans un espace de temps assez court. La croyance aux sorciers était alors si générale, si profonde, que les accusés de sorcellerie la partageaient eux-mêmes; ils ne niaient point les faits qu'on leur imputait, lorsqu'on les pressait un peu. L'imagination fortement préoccupée de cet état extraordinaire, plusieurs, soit dans leurs rêves, soit dans des moments qu'on appelait d'hallucination, avaient cru réellement se voir au sabbat, ou être les objets d'actes de sorcellerie. L'étude de la cabale et la croyance à la sorcellerie étaient répandues parmi les catholiques et parmi les protestants; mais peut-être l'étaient-elles davantage chez ces derniers, parce que, comme leur principe était de remonter au texte des livres sacrés, ils avaient dû s'attacher surtout à prendre connaissance de la langue hébraïque : ce furent même eux qui, un peu avant la réformation, firent naître l'étude de cette langue, complétement négligée pendant le moyen-âge. La nécessité où ils étaient, pour la connaître dans ses détails, d'étudier les livres des rabbins, où la doctrine cabalistique est présentée avec étendue, contribua encore à enraciner cette philosophie dans leur esprit.

Nous en avons indiqué déjà (1) les principaux

(1) Page 159.

dogmes; ils furent développés vers la fin du xv[e] siècle par Pic de la Mirandole, qui, s'étant cependant, à ce qu'il paraît, affranchi pendant sa vieillesse des préjugés répandus de son temps, et que son exemple avait contribué à accréditer, composa une exellente réfutation des superstitions astrologiques. Ce fut d'après ses inspirations qu'un des hommes les plus distingués de son temps, JEAN REUCHLIN, composa ses deux ouvrages *de Verbo mirifico*, et *de Arte cabalisticâ*.

REUCHLIN.

Jean Reuchlin, l'un des écrivains les plus spirituels du XVI[e] siècle, était né dans la Souabe en 1455. Il apprit le latin d'un savant distingué de l'époque, Jean *de Lapide*; plusieurs Grecs lui enseignèrent leur langue et leur littérature; il étudia l'hébreu à Bâle, puis à Orléans et à Poitiers, et le savant juif Jacob-Jéhiel Loans lui fit faire de si grands progrès dans cette langue, qu'il fut en état de consulter les sources mêmes de la philosophie cabalistique, pour laquelle il avait manifesté de bonne heure un goût prononcé. On peut le regarder comme le restaurateur de la littérature classique en Allemagne. De son école sortirent un grand nombre d'élèves, qui plus tard, à l'époque de la réformation, devinrent les hommes les plus instruits et les plus éclairés de l'Allemagne. Il introduisit et créa même, jusqu'à un certain point, l'étude de l'exégèse de la Bible dans la langue originale : on sait que les réformateurs de la religion cherchèrent souvent dans cette étude des armes contre l'église dominante. S'il se per-

dit dans le dédale du rabbinisme et de la cabale, il y conserva cependant le calme d'une raison forte et éclairée : d'ailleurs les occupations politiques auxquelles il fut livré, ses travaux littéraires, et les disputes qu'il fut obligé de soutenir sur la fin de ses jours, l'empêchèrent de donner à ses idées cabalistiques autant de développements qu'il l'aurait désiré.

AGRIPPA.

Cornelius Agrippa de Nettesheim se livra avec bien plus de passion et d'enthousiasme au mysticisme philosophique qui régnait de son temps, ainsi qu'aux sciences occultes qui en étaient le complément inévitable. Né à Cologne en 1487, il se rendit, étant encore fort jeune, à Paris, où il établit une société secrète dont le but était l'étude et le perfectionnement de ces sciences. Ce fut dans l'université de Dôle, alors florissante, qu'il expliqua et commenta le livre de son ami Reuchlin, *de Verbo mirifico.* Dans un voyage qu'il fit à Wurtzbourg, il se lia avec l'abbé Trithème, l'un des plus grands adeptes de la magie, de la cabale et des arts occultes; s'arrêta dans son couvent, et prétendit avoir reçu de lui une foule de connaissances. Il écrivit d'après les conseils de cet abbé ses trois livres *de Occultâ Philosophiâ*, où il essaya de rétablir l'ancienne magie dans sa pureté primitive, et de la garantir des reproches qu'on lui faisait de renfermer des erreurs dangereuses. Le plus célèbre de ses ouvrages est celui qui a pour titre : *de Vanitate scientiarum;* il fit sur l'esprit de ses contemporains une prodigieuse sensation.

Après une vie agitée par mille traverses, il mourut en 1535 à Grenoble.

Les arts occultes furent toujours pour lui l'objet le plus important de ses études. Un court exposé des principales doctrines qu'il a consignées dans son ouvrage *de Occultâ Philosophiâ*, fera connaître la nature de ses opinions personnelles et le caractère des idées universellement accréditées à l'époque où il composait ses écrits. La magie est selon lui la première des sciences et le complément de la philosophie, puisqu'elle pénètre jusque dans les mystères les plus secrets de la nature : elle se concilie parfaitement avec le christianisme, et n'est nullement susceptible de nuire à cette religion. Il distingue trois mondes, le physique, le céleste et l'intellectuel : c'est pourquoi il divise la magie en naturelle, céleste, et religieuse ou cérémoniale. L'air est un miroir qui reçoit les images des choses : comme il pénètre dans les corps humains et animaux par des ouvertures que leur ténuité excessive rend invisibles, il peut exciter des songes, des prophéties, sans la coopération des esprits. C'est par lui qu'il est possible à un homme de communiquer ses idées à un autre sans aucun intermédiaire, et quelque grande que soit la distance qui les sépare. En opposant des objets ou des caractères d'écriture aux rayons de la lune, on parvient à les peindre sur le disque de cet astre, de manière qu'une autre personne puisse les y voir et les y lire. C'est un art fort utile dans les cas de siége, dit Agrippa, et Pythagore l'a mis le premier en pratique.

Tout est dans tout et agit sur tout. Les choses sub-

lunaires sont soumises à l'influence des astres, de qui elles reçoivent des qualités et des forces particulières. On peut déterminer la relation des choses avec les constellations, d'après plusieurs caractères, tels que la figure, le mouvement, l'analogie des rayons, des couleurs, des odeurs, etc. Ainsi le feu et le sang, par leur chaleur, les esprits vitaux et toutes les pierres précieuses garnies de pointes dorées ou de rayons, ont de l'affinité avec le soleil, qui leur communique des influences spirituelles. La vraie magie consiste à réunir les forces attractives des choses de l'univers, à rapprocher ainsi les choses inférieures des supérieures, et à rabaisser les forces de ces dernières au niveau de celles des premières. C'est par le moyen de la magie que l'on peut séparer *l'Esprit du monde* des éléments sur lesquels il agit; et comme c'est lui qui constitue tous les êtres de la nature, toutes les fois qu'on peut l'en séparer, on peut donner naissance à tous les effets qu'il produit lui-même. Si les alchimistes parvenaient à séparer cet esprit du monde de l'or et de l'argent, ils posséderaient en lui le moyen de convertir en or et en argent toutes sortes de métaux. Agrippa assure avoir opéré lui-même cette séparation, et il indique les moyens qu'il faut employer pour arracher à la nature le secret de son emploi : comment on peut suspendre, ou selon l'expression des cabalistes, enchaîner les actions des hommes, des animaux et des choses inertes; empêcher, par exemple, un voleur de voler, un vaisseau de continuer sa route; comment on réussit à préparer des philtres, des anneaux magiques et des amulettes; comment on prédit les événements futurs.

Il existe le rapport le plus intime entre la doctrine des nombres et la magie. Les nombres sont des substances plus parfaites, plus spirituelles, et plus rapprochées des choses célestes que les substances corporelles; aussi ont-ils des vertus encore plus merveilleuses : tout ce qui est, arrive et existe par les nombres et leurs rapports. Chaque nombre possède des qualités et des forces qui lui appartiennent en propre : ainsi l'unité est le principe et l'essence de tout; hors d'elle il n'existe rien. En effet, il n'y a qu'un Dieu, un monde, un soleil, un phénix, une essence miraculeuse, que les alchimistes s'attachent à chercher, et sur laquelle reposent toutes leurs opérations. Ainsi s'explique l'association des doctrines de Pythagore aux rêveries cabalistiques.

Agrippa crut relever l'excellence des arts occultes et des opinions cabalistiques, en décriant toute espèce de philosophie; c'est dans ce but qu'il publia son livre sur la vanité des sciences. C'était du scepticisme fait au profit de la cabale, à laquelle il ajoutait d'autant plus de confiance, qu'elle passait alors pour la véritable interprétation de la Bible; car les inventeurs de cette prétendue science avaient eu le talent de faire croire qu'ils en devaient la révélation à Dieu. Lorsqu'il parle en sceptique et qu'il emprunte même des arguments aux pyrrhoniens, son intention n'est pas d'ébranler toute espèce de vérité en général et sans exception, mais seulement de prouver l'incertitude des connaissances humaines acquises par les efforts de l'esprit abandonné à lui-même, afin de mieux faire sentir la nécessité de croire à la révélation, et à la sagesse divine et surnaturelle, qui seule peut éclairer l'intel-

ligence. Au reste l'ouvrage respire une haine violente et invétérée contre certaines classes d'hommes qui avaient tourmenté Agrippa pendant tout le cours de sa vie, et dont les persécutions étaient précisément plus actives que jamais à l'époque où il écrivit. Il avait déclaré dans son épître dédicatoire qu'il mordrait comme un chien, piquerait comme un serpent, et déchirerait comme un dragon : il tint parole (1).

PARACELSE.

Philippe-Auréole-Théophraste Paracelse Bombast de Hohenheim, le héros du cabalisme, de la magie et de l'alchimie, naquit en 1493, dans la Suisse. Dès sa jeunesse il conçut la plus vive passion pour la chimie, dont l'étude était alors inséparable des arts occultes. Il parcourut tous les pays où il était possible de voyager de son temps, même la Russie, l'Asie et l'Afrique; visita les moines, entretint des liaisons avec les savants, et toutes les personnes qu'il croyait pouvoir lui servir à accroître la masse des connaissances médicales, minéralogiques et alchimiques, mais surtout l'initier dans

(1) Voici l'épigraphe qu'il avait placée en tête de son traité :

Inter divos nullos non carpit MOMUS.
Inter heroas monstra quæque insectatur HERCULES.
Inter demones rex Herebi PLUTON irascitur omnibus umbris.
Inter philosophos ridet omnia DEMOCRITUS.
Contrà deflet cuncta HERACLITUS.
Nescit quæque PYRRHIAS (PYRRHO).
Et scire se putat omnia ARISTOTELES.
Contemnit cuncta DIOGENES.
Nullis his parcet AGRIPPA.
Contemnit, scit, nescit, flet, ridet,
Irascitur, insectatur, carpit omnia;
Ipse philosophus, demon, heros, Deus et omnia.

de nouveaux secrets; étudia les écrits de Raymond Lulle et des cabalistes, et rassembla ainsi un tel trésor de connaissances occultes, qu'aucun adepte n'en avait encore possédé un semblable avant lui (1). Un désagrément qu'il éprouva dans cette ville la lui fit quitter (2); il parcourut la Souabe, l'Alsace, s'arrêtant de cabaret en cabaret, y recevant les gens qui venaient le consulter, s'enivrant avec les Espagnols, et ne couchant pas même dans un lit. Il perdit dans cette vie abrutissante ce qu'il savait de latin, et mourut enfin à Salzbourg en 1541, âgé de quarante-sept ans, quoiqu'il eût prétendu posséder un élixir qui prolongerait sa vie aussi longtemps que celle de Mathusalem.

Les théories cabalistiques de Paracelse sont les mêmes que celles de son prédécesseur Agrippa, mais présentées avec une imagination plus fougueuse et plus déréglée. Une lumière intérieure, une émanation de Dieu ou de l'être fondamental, l'harmonie universelle des choses, l'influence des astres sur le monde sublunaire, la vie de toute la nature, les éléments considérés comme des esprits auxquels les corps visibles servent d'enveloppes : telles sont les principales idées théosophiques et théurgiques développées au hasard dans Paracelse, de mille manières différentes, et souvent en

(1) C'est le premier professeur connu dans l'Europe moderne qui ait fait son cours en langue vulgaire : jusqu'à lui on avait professé en latin.

(2) Un chanoine de cette ville éprouvait de grandes douleurs, pour la guérison desquelles il avait promis cent écus à Paracelse. Celui-ci le guérit au moyen seulement de deux pilules d'antimoine. Le chanoine trouva que ce qu'il avait promis dépassait la valeur d'un si petit remède, et il en résulta un procès dans lequel Paracelse fut condamné. Il dit alors adieu à la ville de Bâle.

termes inintelligibles. Il s'était particulièrement fait un grand principe, un *Archæum* mystérieux, prétendue harmonie entre le sel, le corps et la terre; le mercure, l'âme et l'eau; le soufre, l'esprit et l'air. Ses ouvrages sont écrits de manière à séduire les ignorants et le peuple; ils sont remplis d'emphase et d'interpellations mystiques : il blâme tout ce qui l'a précédé(1). Au reste il possédait en chimie des connaissances véritables, et Bacon fait la remarque que son plus grand tort est d'avoir caché les expériences très-réelles qu'il avait faites, sous une apparence mystérieuse (2). Ses extravagances trouvèrent un assez bon nombre d'adhérents. A dater du dix-septième siècle, elles passèrent et se conservèrent comme en dépôt, dans une société secrète, établie, dit-on, par un certain Chrétien Rosencreutz, et qui prit le nom de société des *Rose-Croix*.

Jérôme Cardan, de Pavie, célèbre comme médecin, naturaliste et mathématicien, se rapprocha de Paracelse par ses singularités; mais il lui fut très-supérieur par les ressources de son instruction. Il en fut de même de Robert Fludd et de Vanhelmont : l'un et l'autre allièrent, à l'exemple de Paracelse, l'alchimie au mysticisme; mais ne laissèrent pas cependant de faire de belles expériences, et de mettre au jour des idées qui

(1) Il était tellement acharné contre les anciens, qu'un jour il fit, devant ses auditeurs, un auto-da-fé des ouvrages d'Hippocrate et de Galien.

(2) Le savant Cuvier (*Histoire des Sciences naturelles*) attribue la grande vogue dont jouit Paracelse, comme médecin, aux remèdes extraordinaires qu'il employa : il administrait l'antimoine, le mercure et l'opium avec une hardiesse extrême. Il guérissait ainsi, quand il ne tuait pas ses malades, des lèpres, des ulcères, des hydropisies qui avaient résisté aux remèdes des autres médecins.

produisirent des effets fort utiles aux progrès des sciences.

BOHME.

Le mystique le plus prononcé du seizième siècle fut un pauvre cordonnier de Gorlitz, nommé Jacques Bœhm ou Bôhme, dont l'influence fut encore plus puissante que celle qu'avait exercée Paracelse. Une imagination ardente et une disposition naturelle aux spéculations lui suggérèrent, à l'égard de la religion, des doutes qui furent alimentés par la fermentation générale que la réforme de Luther avait suscitée, en Saxe, dans les idées religieuses du peuple. Voulant se délivrer des doutes qui l'assiégeaient, il eut recours aux prières, afin d'obtenir l'illumination du ciel. Il tomba dans une extase qui se prolongea pendant sept jours, et dans laquelle il jouit de la vue de Dieu. Au commencement du dix-septième siècle, il tomba pour la seconde fois dans cet état, à l'aspect inopiné d'un vase d'étain, et, suivant ses propres expressions, son esprit astral fut transporté par une irradiation merveilleuse jusqu'au point central de la nature, en sorte qu'il lui devint possible de connaître l'essence intime des créatures, d'après leurs figures, leurs traits et leurs couleurs. Cependant il ne fit part de cette illumination à personne jusqu'en 1610, époque où, ayant été plongé une troisième fois dans l'état d'extase, les secrets de la nature et de la divinité lui furent dévoilés. Jaloux de ne rien perdre de cette apparition, il écrivit tout ce qui lui avait été dévoilé, et en composa un livre

auquel il donna le nom d'*Aurora*, qui fut bientôt célèbre, et devint en quelque sorte le catéchisme des mystiques. Les points fondamentaux de la doctrine de Böhme sont : 1° l'impossibilité d'arriver à la vérité par aucun autre procédé que l'illumination ; 2° une théorie de la création ; 3° la détermination des rapports de l'homme à Dieu ; 4° l'identité essentielle de l'âme et de Dieu, et la détermination de leur différence quant à la forme ; 5° l'origine du mal ; 6° la réintégration de l'âme ; 7° une exposition symbolique du christianisme.

Les idées mystiques de Böhme firent en Allemagne de rapides progrès ; elles s'accordaient assez avec l'esprit naturellement contemplatif et rêveur des habitants de cette contrée, et elles forment encore aujourd'hui le fond de l'enseignement de deux des plus célèbres professeurs de l'Allemagne, MM. Gœrres et Baader.

Après l'idéalisme de Bruno, le sensualisme de Campanella, le scepticisme de Sanchez, le mysticisme de Böhme, il ne restait à la philosophie du seizième siècle aucun autre système à produire dans le point de vue d'imitation, où les circonstances l'avaient contrainte de se placer depuis la renaissance des lettres. Elle avait épuisé les quatre grandes divisions dans lesquelles nous avons vu, à toutes les époques, se partager le domaine de la science philosophique ; il ne lui restait donc plus rien à faire. Mais, comme l'esprit humain n'était pas plus résigné au commencement du dix-septième siècle qu'il ne l'avait été à toutes les époques précédentes, et qu'il ne le sera probablement jamais, à rouler indéfiniment dans le cercle dont il avait parcouru tous les points, une philosophie nouvelle

devait nécessairement succéder à une philosophie usée.

C'est une chose admirable qu'aussitôt qu'un besoin se fait sentir dans la société, il paraisse à l'instant même quelque puissant génie pour y répondre! La physique, l'histoire naturelle, la botanique, la chimie, sous le nom d'alchimie, avaient fait en deux siècles de notables progrès : mais comme on les avait étudiées sans ordre et sans méthode, comme on avait essayé de parcourir à la fois et indistinctement toutes les parties dont elles se composent, la science était accablée sous le poids de ses propres richesses; il fallait, pour qu'elle fît de nouveaux progrès, qu'une main habile et sûre déterminât et circonscrivît le domaine de chacune des divisions qu'elle embrasse. Les résultats réels obtenus par le zèle des véritables savants étaient exposés à être enveloppés dans le discrédit mérité où commençaient à tomber les chimériques découvertes des arts occultes; il fallait qu'une méthode unique, base inébranlable de la certitude dans les sciences, c'est-à-dire la méthode expérimentale, fût proclamée avec assez d'éclat et d'autorité, pour que chacun pût distinguer désormais la ligne de démarcation qui sépare le domaine de l'imagination et celui de la réalité. François Bacon suffit à cette double tâche : il dressa un tableau encyclopédique des connaissances humaines jusqu'alors confondues, et promulgua les lois de la méthode d'observation appliquée aux sciences physiques.

La philosophie n'éprouvait pas moins vivement le besoin d'un réformateur : il fallait que les derniers liens qui l'attachaient encore à la scolastique fussent rompus, et qu'elle sortît de la sphère d'imitation dans

laquelle son respect pour les doctrines de l'antiquité l'avait emprisonnée. Il fallait aussi pour la garantir des erreurs dans lesquelles elle s'était égarée, en prenant pour son point de départ les spéculations ontologiques, qu'on lui cherchât une base plus solide, c'est-à-dire qu'on la ramenât à l'étude de la nature humaine, à l'analyse des faits de la conscience : cette révolution fut accomplie par RENÉ DESCARTES. Bacon et Descartes sont donc les fondateurs de la philosophie moderne proprement dite : nous allons exposer les nombreux systèmes qui découlèrent de ces deux sources fécondes.

DEUXIÈME ÉPOQUE. — Depuis Bacon et Descartes jusqu'à Kant. (Commencement du XVIIe siècle, jusque vers le milieu du XVIIIe.)

Indépendance absolue de la philosophie. — Création d'une méthode scientifique.

RÉSUMÉ GÉNÉRAL.

SENSUALISME.

Bacon.	mort en 1626	Locke.	m. 1704
Gassendi.	m. 1655	Dodwell.	m. 1711
Sennert.	m. 1637	Collins.	m. 1729
Bérigard.	m. 1663	Mandeville.	m. 1711
Magnénus.		Boulainvilliers.	m. 1722
Hobbes.	m. 1680	S'Gravesande.	
Larochefoucault.	m. 1680	Hartley.	m. 1752
Puffendorf.	m. 1694		

ÉCOLE IDÉALISTE.

Descartes.	**m. 1650**	**Mallebranche.**	**m. 1715**
Geulinx.	**m. 1669**	**Spinoza.**	**m. 1715**
Herbert de Cherbury.	**m. 1648**	**Leibnitz.**	**m. 1716**
Cudworth.	**m. 1688**	**Wolf.**	**m. 1754**
Grotius.	**m. 1645**	**Thomasius.**	**m. 1728**
Shaftesbury.	**m. 1645**	**Wollaston.**	**m. 1724**
T. Gale.	**m. 1677**	**S. Clarke.**	**m. 1729**
Nicole.	**m. 1695**	**Tchirnhausen.**	**m. 1708**
Arnauld.	**m. 1694**	**Berkeley.**	**m. 1754**
Bossuet.	**m. 1704**	**Fardella**	**m. 1718**
Cumberland.	**m. 1719**	**Vico.**	**m. 1744**

SCEPTICISME.

Glanvill.	**m. 1680**	**Huet.**	**m. 1721**
Sorbière.	**m. 1670**	**Pascal.**	**m. 1662**
Bayle.	**m. 1706**	**Hirnhalm.**	**m. 1679**
Foucher.	**m. 1696**		

MYSTICISME.

Pôdarge.	**m. 1698**	**H. Morus.**	**m. 1687**
Mercurius Vanhelmont.	**m. 1699**	**Amos.**	**m. 1671**
Marcus Marci.	**m. 1676**	**Poiret.**	**m. 1719**

C'est une bien grande époque dans l'histoire de la philosophie que celle qui a vu naître Bacon, Locke, Descartes, Spinoza et Leibnitz! Si nous avons pu réussir à faire voir que depuis les spéculations des premiers physiciens de Milet, la sphère des connaissances humaines s'est constamment agrandie, et que chaque siècle, apportant à la science philosophique un tribut nouveau, en a successivement reculé les bornes, on doit prévoir quel sera l'effet de l'impulsion donnée par le génie de ces grands hommes, venus à la suite de tant d'autres pour perfectionner leur ouvrage. Cependant, après eux, il y aura de nouveaux progrès à faire : les découvertes du dix-septième siècle seront encore surpassées par celles du dix-huitième; et lorsqu'à la suite de la grande révolution qui terminera ce siècle, les sociétés constituées sur de nouvelles bases

reprendront le cours de leurs recherches scientifiques, l'étude de la philosophie ne restera pas non plus stationnaire. Nous espérons que cette assertion ne sera pas démentie par les faits; nous croyons pouvoir démontrer, au contraire, par l'irrécusable témoignage de l'histoire, que la philosophie moderne a fait en moins d'un siècle et demi d'assez vastes progrès pour que l'on ne désespère pas de son avenir.

Cependant, malgré l'étendue et la grandeur des conceptions auxquelles s'éleva l'esprit humain dans ce dernier âge, nous n'y trouverons encore que les quatre tendances différentes que nous avons vues se manifester à toutes les époques. Deux dogmatismes, reposant exclusivement, l'un sur le témoignage des sens, et l'autre sur celui de la conscience, arriveront à des aberrations qui engendreront le doute, ou feront sentir la nécessité de recourir à la foi.

Ainsi se vérifiera ce que nous avons annoncé dans notre introduction; ainsi le témoignage de l'histoire confirmant celui de la conscience, nous aidera à constater et à décrire la nature, le nombre et l'ordre de développement des facultés de l'esprit humain. Partis de l'étude de la conscience, nous y avions trouvé trois facultés distinctes, la sensibilité, la raison et la liberté; et l'analyse complète des idées sur lesquelles ces facultés s'exercent les avait rapportées à deux classes, le fini et l'infini, l'unité et la multiplicité, le relatif et l'absolu, le contingent et le nécessaire. Nous avons demandé à l'histoire la confirmation de cette théorie; et si l'histoire ne nous a offert que les mêmes ordres de faits, si l'époque qu'il nous reste à parcourir ajoute son

imposant témoignage à celui des précédents âges, ne serons-nous pas fondés à rester fidèles à l'esprit qui nous a fait entreprendre cet ouvrage? Après avoir exposé avec impartialité des systèmes auxquels nous avons toujours attaché une égale importance, puisqu'ils étaient tous les enfants légitimes de l'esprit humain; après nous être montrés justes envers le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme, pourrions-nous, sans manquer aux lois d'une logique rigoureuse, enseigner un système philosophique qui ne reproduisît que l'un de ces quatre systèmes? L'histoire de la philosophie n'est autre chose que l'apparition constante et successive de ces quatre systèmes; donc ils sont vrais; donc ils sont fondés sur la nature même de l'esprit humain, qui n'en pourrait créer d'autres : l'erreur est dans la prédominance de l'un d'eux sur tous les autres. Nous croyons que l'on ne sera près de la vérité que lorsqu'on aura réuni en un seul système complet ce qu'il y a de positif dans chacun d'eux. Voyons si les deux expériences qui nous restent à faire nous maintiendront dans les mêmes principes.

La philosophie du dix-septième siècle est ouverte et constituée par Bacon et par Descartes. L'un est né en 1561, et l'autre en 1596. Commençons par le premier.

F. BACON.

François Bacon, baron de Vérulam, vicomte de St-Alban, célèbre par ses travaux philosophiques et scientifiques, autant qu'il l'est malheureusement par sa conduite politique et par les tourments qui en furent

la suite, était le fils d'un homme de loi qui fut garde du grand-sceau et membre du conseil privé sous le règne d'Élisabeth. Il fit ses études à Cambridge, et, dès l'âge de seize ans, il avait tellement reconnu les vices de la philosophie scolastique, qui avait toujours conservé quelques partisans, qu'il écrivit contre elle une brochure. Après être sorti de l'université, il voyagea, parcourut la France, et écrivit à dix-neuf ans un ouvrage politique sur l'*état de l'Europe*. Déjà étaient arrêtés dans son esprit le projet et peut-être le plan de *cette grande rénovation* scientifique, à laquelle il a attaché son nom. Ses deux principaux ouvrages qui, à proprement parler, n'en font qu'un sous le titre d'*Instauratio magna*, sont : 1° son traité *De dignitate et augmentis scientiarum*, qui parut en Angleterre en 1606 ; 2° son *Novum Organum scientiarum*, qui parut en 1620. Le premier est un exposé de tout ce que les sciences embrassent, des rapports de chacune d'elles, de la manière dont les sciences particulières dépendent des sciences générales ; en un mot, c'est le détail de ce qu'on a appelé depuis l'arbre généalogique des sciences et des lettres, et dont on a donné une traduction dans le préambule de la grande *Encyclopédie française*. Le *Novum Organum* est un traité sur la méthode par laquelle on doit arriver à la connaissance de la vérité dans les sciences. Bacon y établit, comme moyen unique, l'*expérience* et l'*induction*, par opposition au *syllogisme* et à l'*autorité*.

Essayer de refaire en entier l'esprit humain, recommencer toutes les sciences, soumettre à un nouvel examen la totalité des connaissances acquises dans les siècles précédents, était un projet singulièrement hardi;



et le moment où il a été conçu et mis au jour est certainement une époque décisive dans l'histoire des hommes. « Jusqu'à ce moment, dit Bacon à ses contemporains, tous les efforts de l'esprit humain ont été infructueux et ses succès illusoires. Nous ne savons absolument rien avec certitude. La cause en est que, jusqu'à présent, nos instituteurs et nos maîtres, à très-peu d'exceptions près, sont toujours partis de principes généraux que nous avons tous pris pour vrais sans examen, mais qu'eux-mêmes avouent unanimement ne savoir pas démontrer, et qu'ils soutiennent ne pouvoir pas l'être. Il faut, pour arriver à la vérité, que vous preniez une autre route. Recueillez des faits, variez-les, multipliez-les, examinez ce qu'ils renferment, et n'admettez jamais pour vrai que ce que vous en aurez vu sortir. Par ce moyen vous aurez des connaissances solidement fondées, complétement certaines, et telles que vous pourrez toujours les accroître indéfiniment avec sécurité. *L'observation et l'expérience*, voilà les seules bonnes *machines intellectuelles*. Cependant je ne me contente pas de vous avoir fait connaître ces précieux instruments : je veux tout de suite vous montrer leurs effets, et vous faire jouir de leur utilité; je vais dès ce moment entamer la grande et entière rénovation qui doit nécessairement suivre de la vérité que je viens de vous apprendre, et que vous auriez trouvée au-dedans de vous-mêmes si vous vous étiez bien observés. Mes successeurs continueront cette vaste entreprise, sans crainte de s'égarer désormais, pourvu qu'ils suivent la route que j'ai tracée. Mais qu'ils songent bien plutôt à marcher sûrement que rapidement; qu'ils se

gardent bien d'oublier cette maxime que je regarde comme le résumé des conseils que je leur donne : *Hominum intellectui non plumæ addendæ, sed potiùs plumbum et pondera;* ce ne sont pas des ailes qu'il faut donner à l'intelligence humaine, mais plutôt des semelles de plomb. Toutes nos erreurs ne viennent que de notre précipitation à porter des jugements.»

Telles sont les grandes vues du chancelier Bacon, tel est l'immense projet qu'il a osé concevoir. « Quand on songe, dit M. Destutt de Tracy, combien il était difficile qu'une pareille idée se trouvât dans une tête humaine avec toute l'audace, toute l'activité, toutes les lumières et tous les talents nécessaires pour la faire prévaloir, on n'est pas surpris que ce phénomène ait été plus de dix-huit cents ans (à ne compter que depuis Aristote) sans nous apparaître. » Mais l'étonnement redouble quand on voit que ce hardi projet a été conçu par Bacon dès ses plus jeunes années, qu'il a senti ce qu'il a d'immense et même de gigantesque, qu'il n'en a pas été effrayé, qu'il a osé en rédiger et en publier le programme et la première ébauche avant d'avoir atteint l'âge de vingt ans, et qu'il a constamment travaillé toute sa vie, sinon à le mettre à fin, du moins à l'avancer.

Son ouvrage devait se composer de six parties, qu'il appelle :

1° Division des sciences;

2° Nouvel organe, ou indices sur l'interprétation de la nature;

3° Phénomènes de l'univers, ou histoire naturelle et expérimentale, devant servir de base à la philosophie;

4° Echelle de l'entendement;

5° Avant-coureurs ou connaissances anticipées de la philosophie seconde;

6° Philosophie seconde, ou science active.

Bacon n'a exécuté que quelques parties de ce plan; à l'égard des autres il a seulement laissé des matériaux, et des idées sur la manière dont on peut les développer. La seconde, c'est-à-dire le *nouvel organe*, a paru presque complète, et c'est à la place de la première qu'il a donné son traité sur *les progrès des sciences*.

Il a lui-même exposé, dans une admirable préface, le but qu'il se proposait dans le premier de ces ouvrages, que nous regardons comme son plus beau titre de gloire.

« La méthode que nous nous proposons de développer, dit-il, consiste à se servir de sa raison d'une manière plus utile et plus parfaite, et à employer les véritables ressources de notre intelligence, afin de parvenir par ce moyen (autant toutefois que le permet la condition des faibles mortels) à accroître les forces de l'entendement, à étendre ses facultés, et à le rendre capable de surmonter les difficultés et de dissiper les obscurités qu'il rencontre dans l'étude de la nature. Le but que nous nous proposons est de trouver non des arguments, mais des arts; non des choses conformes aux principes, mais les principes eux-mêmes; non des raisons probables, mais des indications et des lumières sûres pour diriger nos actions. Dans la logique vulgaire, on est presque uniquement occupé du syllogisme; quant à l'*induction*, à peine les dialecticiens paraissent-ils y avoir réellement pensé; ils n'en font

qu'une mention légère et transitoire, et ils se hâtent d'arriver aux formules qui servent dans la dispute. Nous, au contraire, nous rejetons toute démonstration par le syllogisme, parce qu'il procède d'une manière confuse, et que la nature lui échappe en effet, quoique personne ne puisse douter que quand deux choses conviennent à un moyen terme, elles conviennent entre elles (ce qui est d'une certitude mathématique). Néanmoins il y a là-dessous une supercherie cachée; car le syllogisme est composé de propositions, les propositions de mots, et les mots sont les signes et les étiquettes des idées : d'où il suit que, si les idées elles-mêmes, qui sont comme l'âme des mots et la base de tout l'édifice, sont extraites des choses au hasard et mal à propos; si elles sont vagues, mal déterminées, imparfaitement circonscrites, tout croule nécessairement. Dans tout ce qui regarde la nature, nous nous servirons donc toujours de l'*induction*, depuis les propositions les plus particulières jusqu'aux plus étendues; car nous croyons que l'induction est réellement la forme de démonstration qui préserve les sens de toute erreur, qui presse la nature de révéler ses secrets, qui conduit nécessairement à des résultats pratiques, et qui se confond pour ainsi dire avec eux.

» En suivant la méthode ordinaire, on saute tout d'un coup du sens et des faits particuliers aux principes les plus généraux, comme à des pôles fixes autour desquels on fait rouler toutes les disputes; et de ces principes, on fait dériver tous les autres, à l'aide de moyens, de propositions intermédiaires. Certes, cette méthode est très-expéditive; mais elle est précipitée

et tout-à-fait inhabile à pénétrer dans la nature des choses, quoique très-propre et très-bien adaptée à l'art de la dispute. Mais, suivant nous, il faut faire naître les axiomes lentement et graduellement, de manière que l'on n'arrive qu'en dernier lieu aux principes les plus généraux. Alors seulement ces principes généraux ne seront plus des notions vagues, mais des idées bien déterminées et telles que la nature elle-même nous les montre, comme vraies et comme profondément inhérentes à la nature des choses. »

Bacon expose ensuite la nature de nos facultés intellectuelles, et indique les moyens de suppléer par la répétition des expériences à l'imperfection de nos sens. « Ces moyens seraient suffisants, ajoute-t-il, si l'intelligence humaine n'était point faussée et ressemblait parfaitement à une *table rase;* mais comme les esprits des hommes ont été si merveilleusement travaillés, qu'ils ne présentent plus aucune surface plane et polie, propre à bien recevoir les rayons lumineux, il s'ensuit qu'il faut encore chercher un remède à ce malheur. Pour rectifier les erreurs de notre intelligence, pour la rendre propre à saisir la vérité, il est nécessaire que l'on se livre à trois examens critiques : 1° celui des philosophies; 2° celui des démonstrations; 3° celui de la nature même de nos facultés intellectuelles. Quand nous aurons rempli ces trois objets, et quand enfin on aura vu clairement ce que comporte la nature de notre esprit, nous croirons avoir en quelque sorte conclu, sous les auspices de la bonté divine, le mariage de l'esprit humain avec l'univers. Qu'il nous soit permis d'en faire l'épithalame, et de former

le vœu que de cette alliance il naisse une race d'inventions et de ressources de toute espèce, capable de vaincre et de détruire, au moins en partie, les misères et les souffrances attachées à l'humanité. »

Ces magnifiques promesses, il n'était au pouvoir de personne au monde de les réaliser immédiatement; mais telle était l'excellence de la méthode dont Bacon se trouvait possesseur, qu'il pouvait annoncer hardiment, comme devant en être les conséquences inévitables, tous les résultats que son génie lui révélait.

La méthode de Bacon était applicable à tout, aux sciences morales comme aux sciences physiques, et elle contenait deux procédés différents : l'observation et l'induction, qui peuvent être considérées *comme* n'étant autre chose que l'analyse et la synthèse. Or la réunion de l'analyse et de la synthèse est précisément ce grand levier au moyen duquel la philosophie peut éviter de tomber dans l'excès du *sensualisme ou* de l'idéalisme, en prêtant une égale attention aux phénomènes du monde physique et à l'étude de la conscience. Mais le père de la philosophie expérimentale ne fut pas toujours assez sage et assez ferme pour l'appliquer avec impartialité aux deux ordres de faits qui constituent le savoir humain. C'est surtout l'analyse, et l'analyse sensible, qui domine chez lui. Il a même condamné, dans une phrase célèbre et bien souvent citée, l'observation psychologique, dont il avait ailleurs reconnu la nécessité. « C'est dans la seule interprétation de la nature extérieure, dit-il, que l'esprit humain montre sa force; mais quand il revient sur lui-même et cherche à se comprendre, il est semblable à l'araignée,

qui ne peut tirer d'elle-même que des fils plus ou moins délicats, mais sans solidité et de nul usage. » On ne reconnaît plus là le philosophe qui avait dit : « Qu'il serait bon d'unir, dans un hymen légitime et constant, la méthode empirique et la méthode rationnelle, les conceptions *à priori* et les recherches expérimentales de la nature. »

Le caractère dominant de la philosophie de Bacon est donc le sensualisme. L'étendue et la force de son esprit lui faisaient bien entrevoir que l'expérience sensible ne saurait rendre un compte exact et satisfaisant de tous les phénomènes de l'intelligence (1); néanmoins les préceptes qu'il donne ont presque toujours pour objet l'étude du monde matériel, et manifestent par conséquent une forte tendance sensualiste.

Bacon, comme tous les réformateurs, est loin d'avoir atteint toutes les conséquences de ses principes :

(1) Les passages suivants, sur le mysticisme, la divination, le somnambulisme et le magnétisme animal, prouveront que Bacon, tout en recommandant particulièrement la méthode expérimentale, n'était pas, à beaucoup près, aussi exclusif que le furent ses successeurs.

« L'inspiration prophétique, la faculté divinatoire, a pour fondement la vertu cachée de l'âme qui, lorsqu'elle est retirée et recueillie en elle-même, peut voir d'avance l'avenir dans le songe, dans l'extase et dans le voisinage de la mort; ce phénomène est plus rare dans la veille que dans l'état de santé. » (*De Augmentis*, IV, 3.)

« Quand l'intelligence est assoupie (dans le sommeil ou dans la maladie), il n'est pas impossible qu'il y ait une communication plus directe entre la divinité et elle. » (*Ibid.*, II.)

« Il y a une action possible d'une personne sur une autre par l'imagination de l'une de ces deux personnes; car, comme le corps reçoit l'action d'un corps, l'esprit est apte à recevoir l'action d'un autre esprit. »

(*Ibid.*, IV, 3.)

il est le fondateur de l'école sensualiste moderne, mais on chercherait en vain dans ses ouvrages les conséquences auxquelles cette école est plus tard arrivée. D'ailleurs, il n'a pas créé de système; il n'a établi qu'une méthode. Sans doute les pensées les plus nobles et les plus énergiques, des remarques judicieuses et profondes, des préceptes où brille une admirable sagacité, se rencontrent en foule dans ses ouvrages; mais ce n'est ni comme physicien, ni comme moraliste, ni comme métaphysicien, ni comme politique, qu'il excite le plus notre admiration; et il est moins remarquable par l'application de ses théories que par ses vues et ses maximes générales. Ce n'est donc point dans Bacon lui-même, mais dans son école, que nous trouverons les résultats qui découlent d'un système fondé sur l'observation sensible : qu'il nous suffise d'avoir montré que, dès l'aurore de la philosophie moderne, déjà se manifeste cette tendance au sensualisme, qui, devenue de plus en plus prononcée par Hobbes et par Locke, a été l'un des caractères dominants de la philosophie du XVIIIe siècle. A côté de cette école s'est élevée celle de Descartes : voyons comment l'influence de ce grand homme produisit une tendance opposée, qui, déjà remarquable dans ses écrits, se développa de plus en plus chez ses successeurs.

DESCARTES.

RENÉ DESCARTES, né à la Haye en Touraine, fit ses premières études à la Flèche, dns le collége des jésuites, où il se distingua par une imagination vive,

une hardiesse peu commune à combiner des idées (1), un jugement profond et une avidité insatiable de s'instruire. Il s'adonna d'abord avec ardeur aux mathématiques, à l'astronomie et à la philosophie ; mais après avoir consacré un long espace de temps à cette dernière étude, n'y trouvant que doute, confusion et incertitude, il arriva bientôt au point de ne pouvoir décider quelle doctrine semblait être la plus vraie : tous ses efforts n'avaient produit d'autre résultat que de le convaincre de son ignorance. Il résolut donc de renoncer aux livres, de voyager, d'aller chercher partout des connaissances plus solides, soit dans le monde, soit dans ses liaisons personnelles avec les savants. Il partit de Paris pour se rendre en Hollande, prit du service sous Maurice, prince d'Orange, et demeura quelque temps en garnison à Bréda. Après avoir voyagé successivement en Silésie, en Pologne, sur les côtes de la mer Baltique, en Allemagne, en Suisse, en Italie et en France, il résolut de se fixer enfin en Hollande, pour y travailler entièrement à la grande réforme philosophique, dont il avait depuis longtemps conçu le projet et formé le plan.

Le temps qu'il passa dans cette retraite, depuis l'année 1629 jusqu'en 1644, est l'époque la plus remarquable et la plus importante de son existence littéraire. Ce fut pendant cet intervalle qu'il publia la plupart de ses ouvrages mathématiques et philosophiques, qu'il compta le plus grand nombre de disciples, et qu'il eut à soutenir presque toutes les disputes savantes dans

(1) Il y avait tellement pris l'habitude d'une méditation profonde, que ses camarades l'avaient surnommé *le Philosophe*.

lesquelles il se trouva engagé. En 1649, la reine Christine de Suède l'invita à se rendre à Stockholm, pour lui enseigner à elle-même la philosophie. Descartes sut se concilier les bonnes grâces de cette reine inconstante et capricieuse. Mais les désagréments que la jalousie lui suscita, l'âpreté du climat, et le genre de vie qu'il fut contraint de mener, altérèrent sa santé : il fut atteint d'une fièvre aiguë, et mourut en 1650. Christine, vivement affectée de sa mort, lui fit élever un tombeau avec une épitaphe très-honorable.

Les mêmes réflexions qui avaient inspiré à Bacon le projet de sa *grande rénovation* servirent de base aux principes sur lesquels Descartes voulut asseoir la réforme qu'il avait méditée. Sans avoir eu connaissance des ouvrages du chancelier, il se trouva, par une coïncidence bien remarquable, qu'il pensa et écrivit, sur la *méthode* à suivre dans les recherches scientifiques, des choses absolument semblables.

Pour arriver à la vérité, qu'il n'avait trouvée nulle part, Descartes entreprit d'oublier et d'effacer en quelque sorte de son esprit tout ce qu'il savait, toutes les doctrines et toutes les opinions qu'il avait embrassées, et de ne s'arrêter qu'à celles qui lui seraient fournies par sa propre conscience et ses méditations. Conformément à ce dessein, il érigea en règles de la réflexion les quatre principes logiques suivants :

1° Ne se fier qu'à l'évidence. — C'était, précisément comme l'avait fait Bacon, exhorter la philosophie à sortir de la tradition, de l'autorité et du formalisme des écoles.

2° Diviser les objets autant que faire se peut. —

C'est l'analyse déjà recommandée par Bacon, lorsqu'il disait que pour étudier la nature il faut la disséquer et l'anatomiser.

3° Faire des dénombrements aussi nombreux, aussi étendus, aussi variés que faire se pourra. — C'est-à-dire, faire des analyses complètes et épuiser l'observation, avant de tirer aucune conclusion; règle encore indiquée par Bacon.

Ces trois règles sont purement analytiques. La quatrième est le côté synthétique de la méthode cartésienne: c'est l'ordre, l'enchaînement régulier, cet art qui, de toutes les parties divisées et successivement examinées et épuisées par l'analyse, reconstruit et forme un tout, un système.

Jusqu'à présent les deux réformateurs ont suivi la même ligne, ils sont de la même école: mais lorsqu'ils arrivent à l'application de l'excellente méthode dont ils ont tracé les règles, et qui constitue leur unité, les différences ne tardent pas à se faire sentir. De même que la méthode de Bacon, plus particulièrement appliquée aux objets extérieurs, était devenue exclusive et s'était réduite à l'analyse physique, de même la méthode cartésienne inclina surtout vers l'analyse intérieure, vers l'analyse psychologique.

Parti de la supposition qu'il ne savait absolument rien, Descartes est cependant obligé de reconnaître en lui-même une activité qui lui donne la conviction de la réalité de sa propre existence. Il trouve que la pensée peut tout mettre en question, tout, excepté elle-même. En effet, quand on douterait de toutes choses, on ne pourrait au moins douter qu'on doute:

or douter, c'est penser; d'où il suit qu'on ne peut douter qu'on pense, et que la pensée ne peut se renier elle-même, car elle ne le ferait qu'avec elle-même : de là l'axiome célèbre : *Je pense, donc j'existe; cogito, ergò sum.* Là est un cercle dont il est impossible à tout scepticisme de sortir; là est donc le point de départ ferme et certain cherché par Descartes; et comme la pensée nous est donnée dans la conscience, voilà la conscience prise comme le point de départ et le théâtre de toute recherche philosophique.

S'étant d'abord convaincu de sa propre existence, Descartes voulut examiner quelle confiance il devait à ses facultés perceptives intellectuelles. « Cette pensée, dit-il, qui est pour moi l'existence, atteint-elle toujours et infailliblement la vérité? Sans doute je n'ai pas d'autre moyen de connaître la vérité que ma pensée; mais je dois convenir que dans plus d'un cas cette pensée me trompe, et l'imperfection est un de ses caractères manifestes. Or cette notion d'imparfait, c'est-à-dire de limité, de fini, de contingent, m'élève directement à celle de parfait, d'absolu, d'illimité, d'infini, de nécessaire. C'est un fait que je n'ai pas et que je ne puis avoir l'une sans l'autre. J'ai donc cette idée du parfait et de l'infini; mais qui suis-je, moi, qui ai une pareille idée? un être dont l'attribut est la pensée finie, limitée, imparfaite. D'une part, j'ai l'idée de l'infini et du parfait; de l'autre, je suis imparfait, fini. De là la démonstration invincible de l'existence d'un être parfait; car si l'idée du parfait et de l'infini ne supposait pas l'existence réelle et substantielle d'un être parfait et infini, c'est seulement parce que ce

serait moi qui aurais fait cette idée. Or, si je l'avais faite, je pourrais la défaire, je pourrais du moins la modifier : mais je ne puis ni la défaire, ni la modifier; je ne l'ai donc pas faite; elle est donc en moi sans m'appartenir, sans se rapporter à moi; elle se rapporte donc à un modèle étranger à moi et qui lui est propre, savoir Dieu; de sorte que, par cela seul que j'ai idée de Dieu, il suit que Dieu existe. »

Après avoir prouvé l'existence de l'âme et celle de Dieu par la seule autorité de la pensée, Descartes arrive à la notion du monde extérieur. Dans le phénomène complexe de la pensée, il rencontre la sensation. Mais quelle est la cause de la sensation? Est-elle spirituelle ou matérielle? Les sens ne nous en disent rien. Nous imputons aux objets extérieurs des qualités dont la plupart ne leur appartiennent pas, et appartiennent seulement à notre manière d'être, à nos propres perceptions. Ainsi l'odeur, la saveur, et toutes les qualités des corps, appelées secondaires, ne sont point dans les objets; ce sont des modifications de l'âme, et du sujet qui perçoit. La sensation que nous éprouvons ne nous apprend donc rien autre chose, sinon que nous pensons, que nous sommes, que nous sommes modifiés de telle ou telle manière : voilà tout ce que nous pouvons conclure de la sensation. Or il n'y a là rien d'externe et d'objectif, nous ne sortons pas du sujet et de nous-mêmes : comment donc arrivons-nous à la connaissance du monde extérieur? Ici Descartes hésite, et il se demande si par hasard il ne pourrait pas se faire qu'un mauvais génie, placé derrière toutes ces apparences, fût le véritable auteur de cette fantasmagorie. Mais il était en posses-

sion de l'existence de Dieu; ce Dieu était pour lui la perfection même : or la perfection comprend beaucoup d'autres attributs, comme la sagesse, la bonté, la véracité. Si donc Dieu est véridique, il serait impossible que lui, qui est en dernière analyse l'auteur de ces apparences qui nous séduisent et nous portent à croire à l'existence du monde extérieur, ne nous eût montré ces apparences que comme un piége et une déception. Donc ce n'est point un piége, une déception; donc ce qui paraît exister existe, et Dieu nous est garant de la légitimité de notre persuasion naturelle.

Le vice de ce raisonnement ne vient pas de la méthode psychologique; il provient au contraire de ce que Descartes n'en a pas fait une rigoureuse application. Il devait, en faisant l'histoire de la conscience, placer la conviction du monde extérieur sur la même ligne que celle de l'existence de l'âme et de Dieu. Selon lui, l'homme ne croirait à l'existence du monde qu'ultérieurement, à la suite d'un raisonnement assez compliqué, dont la base serait la véracité de Dieu. En fait, il n'en est pas ainsi; et l'analyse sévère des phénomènes de la conscience nous apprend que la croyance à l'existence du monde résulte pour nous de cette loi de notre raison qui nous donne la notion absolue de cause : elle est donc infiniment plus voisine du point de départ de la pensée; elle est plus immédiate et plus profonde. De plus, Descartes frappé plus particulièrement dans la conscience, du phénomène de la pensée, néglige un fait aussi important, celui de l'activité volontaire et libre. Sans doute il ne nie point la liberté; il en parle souvent; mais il ne s'attache point à en donner une analyse exacte

et approfondie. Qu'est-il résulté de cette double omission ? C'est qu'une fois la personnalité humaine affaiblie, une fois la croyance au monde extérieur mal établie et placée après l'existence de l'âme et l'existence de Dieu, cette croyance se trouve en péril, et la porte est ouverte à l'idéalisme. Descartes est trop sage pour tomber dans les excès de ce système, mais il ne s'en préserve qu'à l'aide d'un raisonnement qui est un paralogisme. Ses disciples Malebranche et Spinosa furent plus conséquents : et pendant que les successeurs de Bacon abusaient de la méthode empirique de leur maître pour tomber dans un matérialisme complet, ils abusèrent eux-mêmes de l'analyse psychologique pour s'avancer hardiment, et aussi loin qu'il était possible de le faire, dans les voies de l'idéalisme.

Nous nous dispenserons d'entrer dans aucun détail sur le système philosophique développé par Descartes dans ses *Principes* et ses *Méditations* : les doctrines hasardées et hypothétiques qu'il enseigne ne sont curieuses aujourd'hui que par le contraste étrange qu'elles présentent avec la rigueur extrême des principes que l'auteur avait pris pour point de départ ; contraste qui a fait dire malignement à d'Alembert : « Descartes avait commencé par douter de tout, et il a fini par croire qu'il avait expliqué tout. »

Nous devons remarquer cependant parmi les services qu'il a rendus à la philosophie, 1° sa lumineuse exposition de l'erreur, commune en logique, de vouloir définir des mots qui expriment des notions trop simples pour être susceptibles d'analyse ; 2° ses observations sur les différentes classes de préjugés, et particuliè-

rement sur les erreurs auxquelles nous nous exposons par trop de négligence dans l'emploi des mots considérés comme instruments de la pensée. La plus grande partie de ces observations, toutes même peut-être, avaient été déjà présentées par Bacon; mais elles sont exprimées par Descartes avec plus de précision et de simplicité, et dans un style mieux adapté aux goûts de notre âge. 3° La suprême et incontestable autorité que, dans tous nos raisonnements sur l'esprit humain, il attribue à l'évidence du sens intime. Il s'est servi avec une force irrésistible de ce principe logique pour réfuter les sophismes des scolastiques contre la liberté des actions humaines, fondés sur la prescience de la divinité et d'autres considérations théologiques. 4° La plus importante de toutes ses améliorations en métaphysique est la distinction qu'il a si clairement et si fortement établie entre les qualités primaires et secondaires de la matière. Cette distinction n'était point inconnue de quelques-unes des anciennes écoles de philosophie de la Grèce; mais elle fut ensuite rejetée par Aristote et par les scolastiques : il était réservé à Descartes de la placer sous un point de vue si heureux, qu'à l'exception d'un petit nombre de sceptiques, elle a réuni les suffrages de tous les observateurs qui sont venus après lui.

Les services qu'il rendit comme géomètre et comme physicien ne sont pas moins considérables. En géométrie, il est un des hommes les plus remarquables, puisqu'il n'a pas seulement fait des découvertes dans cette science, mais qu'il a encore donné des règles pour y appliquer l'algèbre et pour la rendre utile en physique. Ses applications de la géométrie à la diop-

trique et à la mécanique sont au-dessus de toute contestation et méritent d'être admirées. Comme physicien, comme physiologiste et comme astronome, il a été beaucoup moins heureux : néanmoins ses hypothèses mêmes n'ont pas été sans utilité; elles ont excité un grand mouvement dans les esprits, et ont concouru à renverser les anciennes idées. Son système des *tourbillons*, entre autres, est trop célèbre pour que nous nous dispensions d'en donner au moins une courte analyse.

Suivant lui, tout dépend, dans le monde, du mouvement donné à la matière; tous les phénomènes doivent s'expliquer par ce mouvement. En joignant à ces principes d'autres idées plus métaphysiques sur l'impossibilité du vide ou sur l'identité de l'espace et de la matière, il considère la création du monde comme le mouvement imprimé à la matière. Celle-ci s'est mue, suivant lui, immédiatement après sa création, et en se mouvant s'est divisée et a été réduite en parcelles très-petites. Descartes suppose ensuite que ces parcelles sont de différentes formes, qu'il y en a d'anguleuses, de rondes, de branchues, de cannelées comme de petites vis; et de la réunion, de la pénétration de ces divers éléments, il fait résulter tous les corps. Appliquant son système à l'astronomie, il suppose une matière subtile qui enlève les planètes et les fait circuler autour du soleil. Ces mêmes tourbillons produisent la pesanteur, parce qu'en circulant autour de la terre ils entraînent les corps sur sa surface. Enfin, poursuivant ses hypothèses jusque dans les corps organisés, Descartes admet la circulation comme un principe de la physio-

logie humaine; mais cette circulation échauffant le sang, les poumons, loin d'être les organes de la chaleur, se trouvent être uniquement destinés à rafraîchir le sang; le mouvement et la chaleur du sang, propagés dans le cerveau, produisent les esprits animaux, qui, redescendant par les nerfs, produisent le mouvement volontaire, et en remontant produisent la sensation. L'âme, principe indivisible, doit occuper le centre du cerveau.

Tout ce système s'enchaîne avec beaucoup d'esprit, mais n'a pas le moindre fondement. Descartes, à l'exemple d'Archimède qui n'avait demandé qu'un point d'appui pour soulever la terre, a dit : *Donnez-moi la matière et le mouvement, et je créerai le monde*; mais aucune partie de son système n'a pu subsister. Cependant sa physique est tombée assez lentement, et, après avoir été repoussée par toutes les écoles de France pendant peut-être quarante ou cinquante ans, elle s'y était tellement enracinée, que M. Cuvier dit avoir connu des étudiants en philosophie qui avaient soutenu des thèses sur les tourbillons, tant il y a de lenteur dans la marche de la vérité!

Les ouvrages de Descartes (1) ont été en quelque sorte

(1) Les plus célèbres des ouvrages de René Descartes sont: 1° *le Discours sur la méthode*, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences; 2° *Principia philosophiæ*; 3° *Meditationes, sive Tractatus de passionibus animæ*; 4° ses lettres, vaste recueil où les principaux points de ses doctrines sont expliqués et commentés.

M. Cousin a publié, en 11 vol. in-8°, les œuvres complètes du philosophe de la Haie. M. Emery, supérieur de St-Sulpice, avait rassemblé quelques-unes de ses idées dans un ouvrage ayant pour titre : *Pensées de Descartes sur la religion et sur la morale*. Nous saisissons cette occasion pour recommander aux amis de la philosophie un ouvrage de M. Ad. Mazure, professeur

le véhicule au moyen duquel deux vérités importantes, qui ne sont pas de lui, ont pénétré dans tous les esprits: ces deux gandes vérités sont le système de Copernic et la circulation du sang. Mais son premier titre est d'avoir mérité le nom de père de la philosophie expérimentale de l'esprit humain. Ainsi, à Bacon l'analyse du monde extérieur, à Descartes celle du monde interne; au premier, la gloire d'avoir imprimé à l'étude des sciences naturelles le mouvement qui, dans l'espace d'un siècle, leur a fait prendre un si merveilleux essor; au second, celle d'avoir mis au monde l'analyse psychologique, origine et base de tous les progrès qui ont été faits après lui dans la philosophie, même dans les écoles opposées à la sienne.

Les traits caractéristiques de ces deux grands hommes ainsi esquissés, examinons successivement chacune des deux écoles qui étendirent et développèrent leurs doctrines; et voyons si l'une, en outrant la tendance sensualiste du premier, et l'autre en exagérant la tendance idéaliste du second, arriveront bien aux conséquences produites jusqu'à présent par les écoles idéalistes et sensualistes que nous avons passées en revue.

ÉCOLE EMPIRIQUE DE BACON.

HOBBES.

Un des premiers philosophes qui ressentirent l'in-

de philosophie au collége royal de Poitiers, ayant pour titre: *Études du Cartésianisme*, ou principes de la philosophie de René Descartes. C'est une traduction élégante et fidèle des *Principes* de ce philosophe, suivie de morceaux choisis avec goût, et extraits des plus célèbres cartésiens du XVIIe siècle.

fluence du sensualisme de Bacon, fut Thomas Hobbes, né à Malmesbury en 1588. Il puisa dans l'intimité du chancelier le goût de la littérature classique, et l'aversion pour les subtilités de la scolastique, qui caractérise ses écrits. Sa philosophie se distingue surtout par la rigueur de ses déductions. Il rejette tout fait hypothétique, et s'en tient exclusivement aux faits réels, qui se réduisent pour lui au mouvement et aux sensations. L'objet de la philosophie est tout corps conçu comme susceptible d'engendrer un effet, et d'offrir une composition et une décomposition. Toute connaissance tire son origine de la sensation, mais elle ne prend le caractère philosophique qu'après qu'elle a été soumise au travail du raisonnement. Hobbes compare ce raisonnement à un calcul. C'est ou une addition de plusieurs choses, ou la soustraction d'une chose que l'on retranche de plusieurs. Ainsi, par exemple, un homme voit de loin un objet, il en acquiert une idée, qu'il appelle corps; en se rapprochant il remarque que le corps se meut, et qu'il se trouve tantôt ici, tantôt là; il reçoit donc une nouvelle idée, et dit que ce corps est animé. En s'approchant encore davantage, il s'aperçoit que le corps animé parle et donne tous les signes d'un être raisonnable : il prend donc une troisième et nouvelle idée, et appelle le corps animé raisonnable. Enfin, quand il a connu clairement et parfaitement l'objet, il additionne ces trois idées, comme trois nombres, d'où résultent l'idée composée et le nom d'un corps qui est animé et doué de raison. La soustraction s'opère par le même procédé, mais en sens inverse. Lorqu'on voit un homme de près, on en a une idée claire et com-

plète ; mais à une plus grand distance, l'idée d'être raisonnable se perd, et il ne reste plus que celle de corps animé. Quand l'éloignement augmente encore, l'idée de corps vivant disparaît, et celle de corps reste seule, jusqu'à ce que le corps se trouve totalement soustrait à la vue.

La vérité et la fausseté consistent dans les relations des termes du langage ou dans les définitions, et la métaphysique se réduit à une langue bien faite. Hobbes est donc complétement nominaliste.

Le fini et le délimité peut seul être connu ; l'infini n'est susceptible d'être imaginé d'aucune manière, ni par conséquent connu ; c'est un mot qui ne suppose point une notion quelconque, mais qui est destiné à honorer un être dont la connaissance appartient uniquement à la foi. Hobbes ne laissait donc à la philosophie que la science des corps (philosophie naturelle), celle de l'homme en général (éthique), et celle de l'état (politique).

Sa philosophie naturelle est basée sur la théorie atomistique et corpusculaire ; l'âme est dans son système, comme dans celui de Démocrite, un corps subtil.

Sa morale ou éthique se réduit au principe suivant : de la sensation agréable ou désagréable dépend l'idée du bien ou du mal ; or à la sensation agréable ou désagréable, il est impossible d'appliquer une autre loi, sinon qu'il faut rechercher la première et éviter la seconde. Jusqu'à présent, comme on le voit, Hobbes tire rigoureusement les conséquences de ses principes : mais c'est dans sa politique surtout que sa logique

est rigoureuse; en voici les doctrines fondamentales.

Tous les hommes sont égaux par la nature, et, avant l'institution des gouvernements, ils avaient tous un droit égal à la jouissance des biens du monde. Suivant Hobbes, l'homme est naturellement un animal solitaire et égoïste, et l'union sociale n'est qu'une ligue intéressée, suggérée par des vues prudentes d'avantages personnels. La conséquence nécessaire est donc que l'état de nature doit être une guerre perpétuelle, dans laquelle chaque individu n'a pour gage de sa sûreté que sa force ou son esprit, et dans laquelle l'industrie est nulle, parce qu'elle n'a point de garantie de la jouissance de ses produits. Afin de confirmer cet aperçu sur l'origine de la société, Hobbes en appelle à des faits qui tous les jours se présentent à notre expérience. « Quand un homme, dit-il, va en voyage, n'a-t-il pas le besoin de s'armer et de se faire bien accompagner? Avant de se mettre au lit, ne ferme-t-il pas sa porte à clé? Même dans sa maison, ne met-il pas une serrure à ses armoires; et par ces actions n'accuse-t-il pas autant ses semblables que je ne le fais par mes discours? »

Dans l'intérêt du maintien de la paix et de la sécurité publiques, il est nécessaire que tout homme abandonne une partie de ses droits naturels, et se contente de la même portion de liberté qu'il croit utile d'accorder aux autres; ou, comme le dit Hobbes : « Tout homme doit se dépouiller du droit naturel qu'il a sur tout, le droit de tous les hommes sur toutes les choses signifiant à peu près qu'aucun homme n'a droit à aucune chose. » Par suite de cette transmission des droits

naturels à un individu ou à un corps d'individus, la multitude devient une personne unique, sous le nom d'état ou de république, chargée d'exercer, pour la défense commune, la volonté et le pouvoir commun. On ne peut donc enlever le pouvoir de gouverner à ceux auxquels il a été confié, et on ne peut les punir de leur mauvaise gestion : on doit chercher l'interprétation des lois, non dans les commentaires des philosophes, mais dans l'autorité du gouvernement; autrement la société serait à chaque instant exposée à se dissoudre et à se trouver réduite à ses premiers éléments, si discordants entre eux. On doit donc regarder l'autorité du magistrat comme la seule règle du juste et de l'injuste, et chaque citoyen doit écouter la voix du magistrat comme la voix de sa propre conscience.

Peu d'années après, en 1631, Hobbes poussa encore plus loin son argument en faveur du pouvoir absolu des princes, dans un ouvrage auquel il donna le nom de *Léviathan*; par ce nom, il désigne le corps politique. Il y insinue que l'homme est une bête de proie qu'on ne peut apprivoiser, et que le gouvernement est la chaîne vigoureuse qui l'empêche de faire le mal.

Cette doctrine de la monarchie absolue, représentée comme l'idéal du vrai gouvernement, découlait tout naturellement de la morale de Hobbes; et cette morale était une conséquence forcée de sa philosophie générale, dont la racine était dans la tendance sensualiste de Bacon.

Ce ne fut pas seulement dans l'exposition de ses doctrines qu'Hobbes se montra logicien conséquent; dans la pratique, il fut véritablement l'homme de ses

théories. En 1618, pressentant les troubles qui menaçaient l'Angleterre, il avait fait une traduction de Thucydide, pour dégoûter ses concitoyens des excès de la démocratie. Plus tard, il quitta l'Angleterre avec la famille des Stuarts, fidèle à cette famille par fidélité à ses propre principes; mais lorsque Cromwell eut établi un pouvoir assez conforme à l'idée de sa monarchie, Hobbes ne balança pas à faire ses soumissions au dictateur.

Ce qui distingue particulièrement Hobbes, c'est la précision et l'enchaînement de ses idées. Ses éléments de philosophie sont partagés en trois sections, qu'il intitule *de Corpore*, *de Homine*, et *de Cive*; c'est-à-dire, du corps en général, du corps comme individu déterminé, et de l'homme comme membre de la société. C'est dans le premier de ces ouvrages que sont tracées les règles de sa logique, qui a pour titre : *Computatio, sive Logica* (1). Les uns et les autres ont été étudiés avec grand soin par Locke et Hume, auxquels *ils* ont suggéré plusieurs idées importantes.

GASSENDI.

Gassendi, que Tennemann appelle le plus savant parmi les philosophes, et le plus philosophe parmi les savants, formé ou tout au moins grandi à l'école de Bacon, et placé par conséquent dans le point de vue du sensualisme, consacra sa vaste érudition à la défense et à l'exposition de la doctrine d'Épicure. Déjà avant

(1) M. Destutt de Tracy en a donné la traduction dans ses *Éléments d'idéologie* (3e part. Logique, t. 2).

lui Guillaume DE BÉRIGARD avait proposé un système éclectique fondé sur la doctrine des atomes, comme présentant un système de la nature approprié aux doctrines du christianisme, entreprise tentée aussi à la même époque par Daniel SENNERT et par Chrysostôme MAGNENUS, auteur du *Democritus reviviscens*, compilation peu estimée. Mais les travaux de Gassendi laissèrent bien loin en arrière ces faibles essais.

Ce philosophe joignait à un jugement sain beaucoup de goût et un esprit profond. Il avait aussi un talent naturel, mais que l'art avait développé à un point extraordinaire, pour classer ses idées d'après les lois de la saine logique, et pour les exprimer avec précision, clarté et élégance. Sa vie littéraire fut extrêmement active. Il entretenait une correspondance très-suivie avec les savants les plus célèbres de son temps, Galilée, Képler, Mersenne, Hobbes, Ménage, la reine Christine de Suède, etc. Il était principalement lié avec le célèbre voyageur Bernier, qui lui avait voué un attachement si sincère, qu'il demeura son compagnon presque inséparable pendant les dernières années de sa vie.

En exposant la doctrine d'Épicure, Gassendi déclara qu'il en rejetait tout ce qui était contraire au christianisme. Malgré ces réserves, il est impossible que l'on ne remarque pas dans ses ouvrages, avec les principes et les procédés de la philosophie épicurienne, les conséquences matérialistes qui s'en déduisent nécessairement. La tendance de son système se manifesta d'ailleurs d'une manière évidente dans l'ardeur avec laquelle il combattit l'idéalisme naissant de Descartes (1), et

(1) Il l'appelait souvent *ô esprit!* A quoi Descartes répondait *ô matière!*

l'estime toute particulière qu'il faisait des ouvrages de Hobbes, *de Cive* et *de Corpore*. Sorbière, son élève et son ami, nous apprend que quelques mois avant sa mort, ayant reçu ce dernier ouvrage, il le baisa avec respect, et s'écria que c'était un bien petit livre, mais qu'il était rempli d'un suc précieux, *medullâ scatet.*

Dans ses discussions avec Descartes, il eut, sous un point de vue, un grand avantage sur son antagoniste, c'est de n'avoir jamais perdu sa bonne humeur au milieu de la chaleur des arguments philosophiques. L'indifférence avec laquelle il regardait la plupart des points en litige entre eux était peut-être la principale cause de ce sang-froid de caractère qu'il déploya constamment dans ses controverses, et qui forme un contraste si remarquable avec l'irritabilité naturelle de Descartes. La confiance même de Gassendi en son maître favori, Épicure, était loin d'être si absolue et si entière, s'il est vrai qu'il eût coutume de donner pour raison de la préférence qu'il accordait à la physique d'Épicure sur la théorie des tourbillons, que, chimère pour chimère, il ne pouvait s'empêcher de se sentir quelque penchant pour celle qui était de deux mille ans plus ancienne que l'autre.

Par une heureuse inconséquence, Gassendi, malgré son attachement à la philosophie d'Épicure, se distingua toujours par des mœurs pures et une sobriété extrême. Sorbière rapporte plusieurs faits qui prouvent son orthodoxie. Il mourut avec une grande sérénité d'âme et les sentiments de la piété la plus vive, en

ô caro! Gassendi ne se distingua pas moins par ses vives et spirituelles attaques contre Aristote et contre Fludd.

1655, étant âgé de 63 ans. Ses dernières paroles furent : *Voilà ce que c'est que la vie de l'homme !*

LA ROCHEFOUCAULD.

La série des déductions logiques avait conduit Hobbes, d'une métaphysique basée sur la sensation, au dogme de la morale intéressée. Un écrivain ingénieux et spirituel, La Rochefoucauld, promulgua le code de cette morale désolante dans ses *Maximes*, ouvrage qui exerça autant d'influence sur le goût littéraire que sur les principes philosophiques de la société française, à l'époque où il écrivait. « L'amour-propre est le mobile de toutes les actions humaines. » Telle est l'unique pensée qui fait le fond de ce livre; mais elle est présentée sous tant d'aspects variés qu'elle est presque toujours piquante. En lisant cet ouvrage, il ne faut pas oublier que c'est au milieu du tourbillon des cours que son auteur a trouvé l'occasion d'étudier le monde, et que la sphère étroite et circonscrite où il a vécu ne devait pas lui présenter les modèles les plus favorables de la perfection de la nature humaine. On peut en juger par les maximes suivantes :

La clémence des princes n'est souvent qu'une politique pour gagner l'affection des peuples.

Cette clémence, dont on fait une vertu, se pratique tantôt par vanité, quelquefois par paresse, souvent par crainte, et presque toujours par toutes les trois ensemble.

La constance des sages n'est que l'art de renfermer leur agitation dans leur cœur.

L'orgueil est égal dans tous les hommes, et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour.

L'amour de la justice n'est, en la plupart des hommes, que la crainte de souffrir l'injustice.

Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, un ménagement réciproque d'intérêts, un échange de bons offices : ce n'est enfin qu'un commerce où notre amour-propre a toujours quelque chose à gagner.

On fait souvent du bien pour pouvoir impunément faire le mal.

Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer.

Les hommes ne vivraient pas longtemps en société, s'ils n'étaient les dupes les uns des autres.

Voltaire a remarqué que l'effet des *Maximes* de La Rochefoucauld avait été d'améliorer le style français : nous pouvons ajouter qu'elles n'ont pas moins contribué à y mettre en vogue ces peintures fausses et dégradantes de la vie humaine, dont, après lui, la France et l'Angleterre se virent inondées. Nous devons cependant à La Rochefoucauld la justice de reconnaître que, dans le commerce de la vie, il offrit un exemple remarquable de toutes les qualités dont il semblait nier l'existence.

L'auteur de cette horrible maxime : « Qu'il y a toujours dans l'adversité de nos amis quelque chose qui ne nous déplaît pas, » fut un ami sincère et dévoué. En affirmant que l'amour-propre est le mobile de toutes nos actions, il avait eu sans doute l'intention de présenter cette vérité comme un fait qu'il avait vu se vé-

rifier dans les plus hauts rangs de la société, par sa propre expérience; et nous ne pouvons penser que la réalité du sentiment moral fût niée d'une manière absolue par l'auteur de cette maxime belle et profonde : « Que l'hypocrisie est un hommage secret que le vice rend à la vertu. »

PUFFENDORF.

Ce fut encore d'après les principes de la morale intéressée, développée par Hobbes, et résultant de la philosophie sensualiste, que Samuel Puffendorf (né en 1632) traça les règles de sa *Jurisprudence universelle*. L'homme, en vertu de l'amour de soi et du besoin qu'il a d'être assisté, est porté naturellement à rechercher ses semblables pour en être secouru; mais aussi, par le vice de sa nature corrompue, par la diversité de ses désirs, le manque de moyens suffisants pour les satisfaire, et l'instabilité de son humeur, il n'a pas moins de penchant à nuire aux autres. De là résulte, par le principe même de l'amour de soi, *la loi naturelle de sociabilité*, loi qui nous prescrit de travailler, autant qu'il est en nous, à la formation et à l'entretien des biens sociaux, et qui tient sa sanction de Dieu même, comme créateur de l'homme, et, à ce titre, auteur de toutes ces lois. De cette source, Puffendorf fait découler tous les devoirs, soit moraux, soit juridiques, c'est-à-dire relatifs à la justice positive. Il n'arrive pas à la distinction du droit naturel et de la morale; il a recours encore sur bien des points à la morale positive du christianisme. Quelle que soit l'imperfection de ses essais, on

doit reconnaître cependant qu'il a posé les bases de la philosophie pratique universelle.

Mais ni lui, ni La Rochefoucauld, ni même leur prédécesseur Hobbes, n'avaient fait produire à la philosophie sensualiste toutes les conséquences qu'elle entraîne. Il fallait sans doute, pour qu'une logique rigoureuse les en tirât, que cette philosophie fût présentée sous une forme encore plus scientifique : Collins et Mandeville ne pouvaient paraître qu'après Locke, qui en est l'expression la plus élevée et la plus pure.

LOCKE.

Jean Locke était né en 1632, à Wrington, près de Bristol. Les ouvrages de Descartes développèrent son goût pour l'étude des sciences, particulièrement pour la philosophie et la médecine ; et, quoiqu'il rejetât la doctrine cartésienne sur plus d'une question, cette philosophie ne laissait pas de lui plaire par ses efforts vers la clarté et la netteté des pensées. Voici à quelle occasion fut écrit son célèbre *Essai sur l'entendement humain*. Dans une conversation à laquelle il assistait, une question étrangère à la philosophie fit naître une discussion où les opinions les plus diverses furent avancées, sans que la difficulté pût être résolue. A la réflexion, il soupçonna que la cause provenait surtout de ce qu'on se servait de notions dont on n'avait pas reconnu la nature, la portée, les limites ; en généralisant cette observation, il conclut que, puisque après tout nous ne philosophons qu'avec l'esprit humain, c'est d'abord l'esprit humain qu'il importe de connaître. Telle fut la

pensée grande et simple à la fois qui devint la base et le point de départ de sa philosophie.

Locke rendit à l'esprit humain un service immense, en faisant une application scientifique des principes développés par Bacon et Descartes à l'analyse de nos facultés; mais, en s'égarant dans un sentier étroit et exclusif, il ouvrit involontairement un accès facile au matérialisme et au scepticisme.

Toutes nos idées, dit Locke, sont ou simples ou formées par composition : les premières sont celles de solidité, d'espace, d'étendue, de figure, de mouvement, de repos; celles de penser et de vouloir, celles de l'existence, du temps, de la durée, de la puissance, ou facultés du plaisir et de la peine : les secondes comprennent les idées d'accidents, de substances et de rapports. Les idées simples ont une réalité objective; l'âme les reçoit comme une table qui n'aurait encore reçu aucun caractère, sans y ajouter rien du sien, et par le fait de la perception : ces idées lui représentent d'une part *les qualités premières*, l'étendue, la solidité, la figure, le nombre, la mobilité; de l'autre, les qualités *secondaires*, la couleur, le son, l'odeur. Les idées composées sont le produit des idées simples à la suite des opérations de l'entendement, la liaison, l'opposition, la comparaison, l'abstraction.

Le langage et les erreurs auxquelles il peut donner lieu ont fourni à Locke la matière d'excellentes observations. Son chapitre de *l'association des idées* a contribué lui seul, selon M. Dugald Stewart, autant que le reste de ses écrits, aux progrès de la métaphysique dans l'âge suivant.

Les considérations suivantes suffiront pour donner une idée des services que Locke a rendus à la philosophie, et en même temps des imperfections que présente son système. Envisagé d'abord sous le point de vue de la méthode, l'*Essai sur l'entendement humain* a cela d'excellent, que la psychologie y est donnée comme base de toute saine philosophie. Mais le mal est qu'au lieu d'observer l'homme, ses facultés et les phénomènes qui résultent du développement de ces facultés, dans l'état et avec les caractères que ces phénomènes présentent aujourd'hui, Locke s'enfonce d'abord dans la question obscure de l'état primitif de ces phénomènes, des premiers développements de ces phénomènes, de l'origine des idées. Ce vice de méthode, l'examen de la question de l'origine des idées qui devait venir après celles de leurs caractères actuels, jette Locke dans un système qui ne voit d'autre origine, à toutes nos connaissances et à toutes les idées, que la sensation et la réflexion. Ce parti pris de faire dériver toutes les *idées* de la sensation et de la réflexion, et particulièrement de la sensation, impose à Locke la nécessité de confondre certaines idées avec certaines autres; car il est des idées, par exemple, les sept suivantes : l'idée de l'espace, l'idée du temps, l'idée de l'infini, l'idée de l'identité personnelle, l'idée de la substance, l'idée de la cause, l'idée du bien et du mal, qui ne peuvent arriver dans l'entendement, ni par la sensation, ni par la réflexion. Locke est donc forcé, pour les faire entrer dans l'entendement humain, de les confondre avec les idées de corps, de succession, de fini ou de nombre, de la collection des qualités, de la succession des phénomènes,

des peines et des récompenses, du plaisir et de la douleur, lesquelles sont en effet inexplicables par la sensation ou la réflexion ; c'est-à-dire qu'il est forcé de confondre ou les antécédents ou les conséquents de l'idée d'espace, de temps, d'infini, de substance, de cause, de bien et de mal, avec ces idées elles-mêmes.

Ce vice se fait surtout remarquer dans sa théorie de la *connaissance* et du *jugement*. Locke fonde la connaissance et le jugement sur la perception d'un rapport entre deux idées, c'est-à-dire sur la comparaison, tandis qu'en beaucoup de cas les rapports et les idées de rapport, loin de fonder notre jugement et nos connaissances, sont au contraire des débris de connaissances et de jugements primitifs, dus à la puissance naturelle de l'entendement, qui juge et connaît par sa vertu propre, en s'appuyant souvent sur un seul terme, et par conséquent sans en comparer deux pour en tirer des idées de rapports.

Locke attribue beaucoup au langage, et il a raison : mais il ne faut pas croire que toute dispute soit une dispute de mots, toute erreur une erreur purement verbale, toute idée générale le seul ouvrage du langage, et qu'*une science n'est qu'une langue bien faite*, parce qu'en effet les mots jouent un grand rôle dans nos disputes et nos erreurs; qu'il n'y a pas d'idées générales sans langage, et qu'une langue bien faite est la condition ou plutôt la conséquence d'une science vraie.

Enfin, dans les grandes théories par lesquelles se jugent, en dernier résultat, toutes les philosophies, savoir, les théories de Dieu, de l'âme et de la liberté, on trouve d'abord que Locke confondant la volonté avec

la faculté de mouvoir, avec le pouvoir d'agir, de faire telle ou telle action extérieure, et cherchant la liberté dans la volonté ainsi entendue, par conséquent la cherchant où elle n'est pas, la nie, et la donne comme un simple accident, tandis que c'est un caractère propre et essentiel. On voit ensuite qu'entraîné par l'habitude de chercher en toutes choses le point de vue le plus externe, le plus visible, le plus saisissable, il avance la supposition renouvelée d'Occam, que la substance spirituelle, impénétrable dans sa nature, pourrait bien se réduire à la substance matérielle, et que la pensée pourrait bien n'être qu'un mode de la matière, tout comme l'étendue. Enfin, pour ce qui concerne l'existence de Dieu, toujours fidèle à son système, il interroge plutôt la nature que la raison ; il repousse la preuve *à priori* de Descartes, et n'adopte guère que la preuve *à posteriori*.

Tous les contemporains de Locke, et toutes les actions connues de sa vie, déposent que personne n'aima plus sincèrement et plus constamment la vérité, la vertu, et la cause de la liberté du genre humain. Il aima et servit cette noble cause; il eut même l'honneur de souffrir pour elle, mais sans jamais s'écarter de la plus parfaite modération. Le trait distinctif de son caractère, c'est la tolérance. On vante aussi sa prudence, sa réserve, sa discrétion. Locke était né sage, en quelque sorte : on peut dire qu'il y avait en lui quelque chose de Socrate, ou au moins de Franklin. C'est précisément à la sagesse et à la modération de son caractère qu'il faut attribuer l'heureuse inconséquence qui règne entre ses théories spéculatives et ses doctrines

positives ; mais, indécise et équivoque dans les ouvrages de Locke, la doctrine du sensualisme devint bientôt, entre les mains hardies de ses successeurs, la base des théories fermes et précises qui obtinrent dans plusieurs contrées de l'Europe une autorité presque absolue, et semblèrent le dernier mot de la pensée humaine. Ainsi la théorie de Locke sur la liberté tendait au fatalisme. Son ami et son disciple COLLINS, et après celui-ci David HARTLEY, nièrent positivement la liberté de l'homme. Locke avait insinué qu'il n'était pas impossible que la matière pût penser ; DODWELL changea ce doute en certitude, et entreprit de prouver la matérialité de l'âme, ce qui réduisait beaucoup ses chances d'immortalité. MANDEVILLE, trouvant dans Locke la théorie de l'utilité comme seule base de la vertu, en conclut qu'il n'y a aucune distinction essentielle entre la vertu et le vice, et il aboutit à cette conséquence qu'on a dit beaucoup trop de mal du vice ; qu'après tout, le vice n'est pas si fort à mépriser dans l'état social ; que c'est la source d'un grand nombre d'avantages précieux, de professions, d'arts, de talents, de vertus, qui sans lui seraient impossibles (1). Locke avait négligé le principe de la causalité ; quelques-uns de ses successeurs, et, à leur tête, le fameux David HUME, le repoussèrent et le détruisirent : alors la preuve *à posteriori* de l'existence de Dieu n'ayant plus de base, le théisme du philosophe anglais aboutit à un panthéisme avoué, c'est-à-dire, à l'athéisme. Enfin, des deux sources de la connaissance humaine par lui reconnues, la ré-

(1) Il fit cette apologie du vice dans sa *Fable des Abeilles*, devenue si célèbre.

flexion et la sensation, CONDILLAC supprima la première, ou plutôt l'absorba dans la seconde, et toute la science humaine ne fut plus que la *sensation transformée.*

Mais il fallait qu'il s'écoulât plusieurs années avant que le temps, ce logicien que rien n'arrête, tirât du sensualisme de Locke toutes les conséquences qui y sont bien renfermées, et dont l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* ne s'était certainement pas douté.

La philosophie de Locke répandue dans les Pays-Bas, et par suite en Allemagne, par LECLERC, auteur estimé de la *Bibliothèque universelle* et de la *Bibliothèque choisie*, et par S'GRAVESANDE, obtint surtout en France, pendant la dernière moitié du dix-huitième siècle, une vogue extraordinaire, due principalement aux éloges qui lui furent prodigués par Voltaire, et aux dévéloppements que lui donna Condillac. Mais, avant d'arriver à l'exposition des systèmes issus du sensualisme de Locke pendant l'époque qui s'écoula depuis la dernière moitié du dix-huitième siècle jusqu'à nos jours, nous sommes obligés de remonter aux successeurs immédiats de Descartes, qui firent pour l'idéalisme de l'auteur des *Méditations* et des *Principes*, ce que Gassendi et Locke avaient fait pour l'empirisme du chancelier Bacon.

ÉCOLE IDÉALISTE DE DESCARTES.

Nous avons vu que Descartes était parti de la pensée pour arriver à la notion du monde extérieur, mais qu'il n'y était parvenu qu'en appuyant sur l'*idée innée* d'un être parfait, dont la véracité était le garant uni-

que de la réalité de nos sensations. Ce principe laissait ouvertes à la philosophie première deux routes opposées : l'une qui, partant de l'expérience, et n'admettant rien que de sensible, conduisait à nier la réalité des *idées innées* : cette route fut suivie par l'école de Locke ; l'autre qui, partant des idées innées, conduisait à rejeter tout témoignage de l'expérience et des sens : c'est ce que firent SPINOSA et MALEBRANCHE.

Le principe de Descartes, énoncé par l'enthymème : *Je pense, donc je suis*, comprend deux termes ou éléments de nature hétérogène : l'un psychologique, le *moi actuel* de la conscience ; l'autre ontologique, le *moi absolu*, l'âme substance ou chose pensante. Mais comment trouver le lien qui unit deux éléments aussi divers? Descartes avait tranché la question avant même de l'avoir posée : Spinosa et Malebranche la reprirent en sous-œuvre, et voici à peu près comment raisonnèrent ces deux profonds métaphysiciens :

Lorsque l'entendement s'efforce de concevoir séparément et hors du *moi actuel* la chose ou substance pensante, il ne peut s'empêcher de trouver de nombreux rapports entre cette substance et une autre substance, qui a de son côté l'*étendue* pour attribut essentiel ou mode fondamental. Mais puisque la distinction qui est censée avoir lieu entre les deux substances n'est autre, par le fait, que celle de deux attributs ou modes fondamentaux qui caractérisent respectivement chacune d'elles, pourquoi y aurait-il deux substances et non pas une seule qui réunirait les attributs distincts de *pensée* et d'*étendue?* Sous ces attributs, Descartes lui-même comprend tout ce que nous appelons les êtres, qui sont

tous ou *pensants* et *inétendus*, ou *non pensants*, et, par cela, *matériels* et *étendus*, et pures machines.

Ne serait-il pas possible, par conséquent, de démontrer qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance, l'être universel, seul nécessaire, le grand tout, à qui appartient exclusivement la réalité ou le titre de substance, et dont tout ce que nous appelons improprement de ce nom n'est en effet que modification? Or, comme il est logiquement certain que tous les effets sont éminemment ou formellement renfermés dans leur cause, ne peut-on pas dire que tous les êtres sont renfermés dans l'être universel, qui est Dieu; que c'est en lui seul que nous pouvons voir ou penser tout ce qui existe réellement; que c'est en lui enfin que nous *sommes*, que nous nous *mouvons* et que nous *sentons*? Tel est le résultat auquel arrivèrent ces hardis penseurs. Unis jusque-là par la rigueur des déductions logiques, ici le mysticisme les sépare : Spinosa arrive au *panthéisme*, et Malebranche à *la vision de Dieu.*

SPINOSA.

Le Juif Baruch (Benoît) SPINOSA, né à Amsterdam en 1632, se signala dès son enfance par son ardent désir de connaître la vérité. Ses doutes sur les doctrines du Talmud et ses sentiments religieux, mais exempts de toute superstition, le rendirent indifférent à l'égard des cérémonies du culte dans lequel il était né, et lui attirèrent beaucoup de persécutions de la part de ses coréligionnaires. Il se tint caché dans quelques maisons de chrétiens, étudia le latin, le grec, les mathé-

matiques et la philosophie, spécialement celle de Descartes, dont la clarté l'attirait sans contenter son esprit rigoureux et pénétrant.

Le caractère et le système de Spinosa ont été également méconnus et dépréciés avec une extrême injustice (1). L'impartialité de l'histoire exige que, tout en signalant l'erreur fondamentale à laquelle le conduisit la rigueur systématique de son esprit, nous rendions hommage à ses vertus. Il vécut toujours de la manière la plus frugale; il était d'une modestie et d'une affabilité rares, soutenait sans que rien l'effrayât tout ce qu'il croyait être vrai, et donna plusieurs preuves touchantes de son désintéressement. Il mourut à la Haye en 1677, après avoir consacré sa vie à la méditation dans le silence et la retraite, et laissant la réputation d'un vrai sage et d'un homme de bien.

Spinosa s'était fait une loi de ne tenir pour vrai que ce qui lui apparaîtrait avec toute évidence, et comme conséquence manifeste de principes suffisamment démonstratifs. C'est ainsi qu'il tenta de former un système dans lequel il prétendit exposer les principes de la morale, en les déduisant, avec toute la rigueur de la méthode mathématique, des notions les plus élevées de la raison, telles que nous les avons reçues de Dieu; et c'est dans ce but qu'il donna le nom d'*éthique* à son système. Cet esprit de méthode et de précision scientifique l'éleva presque jusqu'aux points les plus élevés de la spéculation, et l'amena à cette théorie fameuse,

(1) COLER, prédicateur luthérien, qui a donné la vie de ce philosophe, écrivit au bas du portrait de Spinosa, qui se trouve en tête de son ouvrage, ces mots : *Characterem reprobationis in vultu gerens*.

préparée, comme nous l'avons vu, par Descartes; suivant laquelle il n'existe qu'une seule substance, Dieu, l'être infini, avec ses attributs infinis d'étendue et de pensée; toutes les choses finies étant de pures apparences, des déterminations ou modes de l'étendue infinie et de l'infinie pensée. La substance n'est pas un être individuel, mais elle fait le fond de toute individualité; elle n'a point été faite, elle subsiste par elle-même (*causa sui*). Il n'y a que l'individuel, ou autrement les modifications des attributs infinis de la substance, qui commencent à être; savoir : du sein de l'étendue infinie, le mouvement et le repos; et du sein de l'infinie pensée, les modes de l'intelligence et de la volonté. Tout corps particulier, toute intelligence finie, ont pour fond et pour soutien, les uns l'étendue sans limite, les autres la pensée absolue; et ces deux infinis forment entre eux une unité nécessaire, se correspondent intimement, sans qu'aucun deux ait engendré l'autre. Toutes les choses finies, corps et âmes, sont en Dieu; Dieu est leur cause immanente (*causa naturans*). Il n'est point lui-même une cause finie, quoique toutes les choses finies procèdent de la substance divine, et cela nécessairement et non pas en vertu d'idées et de buts prédéterminés.

Il n'y a point de hasard : il n'y a qu'une nécessité unie en Dieu avec la liberté, parce qu'il est l'unique substance dont l'existence et les actes ne sont limités par aucun autre. Dieu agit en vertu d'une nécessité intérieure, inhérente aux conditions mêmes de son être, et sa volonté est inséparable de sa connaissance. Il n'existe point de causalité finale déterminée librement

vers tel ou tel but, il n'existe de causalité que celle de la nature même et de sa constitution propre.

La notion directe, immédiate d'une individualité réelle et actuelle, s'appelle l'esprit, l'âme *(mens)* de cette individualité; et réciproquement cette individualité, comme l'objet direct d'une telle notion, s'appelle le corps de cette âme. Ces deux choses ne font qu'un seul et même objet, que l'on envisage tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous l'attribut de l'étendue. Toutes les idées, en tant qu'on les rapporte à Dieu, sont vraies; car toutes les idées qui sont en Dieu correspondent parfaitement à leurs objets : d'où il suit que toute idée absolue, en d'autres termes, toute idée complète en nous, correspondante à son objet, est une idée vraie. Le faux a sa raison dans la privation de la pensée, résultat de son application à des idées désordonnées et corrompues.

C'est dans la pensée active et vivante de la réalité de Dieu que consiste notre félicité suprême; car plus nous savons la reconnaître, plus nous sommes portés à vivre selon ses volontés, et c'est en cela que consiste à la fois notre bonheur et toute notre liberté. Notre volonté n'est pas absolument libre : en effet, l'âme est déterminée en tel ou tel sens par une cause déterminée elle-même par une autre cause, et ainsi de suite. Il en est de même des autres facultés de notre âme, dont aucune n'est absolue et indépendante en soi.

La profondeur des idées de Spinosa, la marche serrée du raisonnement, la hardiesse d'une conception où il s'agit d'expliquer le fini par l'infini, répandent une grande obscurité sur sa théorie philosophique, et

il est assez difficile d'en saisir le véritable sens. Mais il serait injuste de la considérer comme un système d'athéisme. Sans doute la notion qu'il donne de la divinité est fausse et incomplète; mais nous ne lui appliquerons pas, avec Dugald Stewart, ce que Cicéron disait d'Épicure : *Verbis reliquit deos, re sustulit.* Son système est le panthéisme, il est vrai; mais encore ce n'est point le panthéisme matériel des Éléates. Au lieu de considérer uniquement Dieu comme source de l'être, il fallait avant tout le considérer comme cause créatrice et productrice. L'erreur de Spinosa, déjà commise par un grand nombre de ses prédécesseurs, et particulièrement par Vanini, consistait dans la prédominance du rapport du *phénomène* à l'*être*, sur le rapport de l'*effet* à la *cause*. Quand l'homme n'a point été considéré comme une cause volontaire et libre, mais comme un désir impuissant et comme une pensée imparfaite et finie, Dieu, ou le modèle suprême de l'humanité, ne peut être qu'une substance et non une cause, l'être parfait, infini, nécessaire, substance immuable de l'univers, et non la cause productrice. Dans le système de Descartes, la notion de la substance jouait déjà un plus grand rôle que celle de la cause : cette notion de substance, devenue tout-à-fait prédominante, constitue le spinosisme.

MALEBRANCHE.

La nature avait donné à Malebranche (né à Paris en 1638) une santé faible et un corps mal conformé; il fut élevé avec beaucoup de soin et de douceur. Sa dif-

formité lui inspira cependant une certaine misanthropie qui ne l'abandonna même pas dans sa vieillesse. Son goût pour la retraite le décida, quand il eut atteint l'âge de vingt-deux ans, à entrer dans la congrégation de l'Oratoire, et à se consacrer entièrement à l'étude. Se trouvant un jour chez un libraire, il y vit exposé le traité de Descartes *De homine*, qui venait de paraître. Il acheta cet ouvrage, dont la lecture lui ouvrit une nouvelle sphère, et éveilla en lui la conscience d'un talent que ni lui ni les autres n'avaient encore soupçonné. Fontenelle nous a laissé une peinture très-animée de l'enthousiasme avec lequel Malebranche dévora ce premier ouvrage, et il en décrit les effets comme ayant été si puissants sur son système nerveux, qu'il fut forcé de laisser le livre de côté, jusqu'à ce que les palpitations de son cœur se fussent un peu ralenties. Il consacra dix années à l'étude spéciale de la philosophie cartésienne; aussi passait-il pour un de ceux qui connaissaient le mieux ce système. Enfin il publia les résultats de ses méditations, et mit au jour son célèbre ouvrage qui a pour titre : *De la recherche de la vérité*. L'originalité des opinions qu'il y manifesta, et l'élégance de son style, lui procurèrent une célébrité extraordinaire; mais il ne manqua pas non plus d'ennemis. Il mourut en 1715, dans la soixante-dix-septième année de son âge.

Quelque jugement que l'on porte aujourd'hui sur le mérite philosophique de Malebranche, son ouvrage n'en sera pas moins à jamais une lecture intéressante pour les hommes de goût, et une étude utile pour ceux qui aiment à observer la nature humaine. Il est

peu de livres qui réunissent au même degré la plus grande profondeur des idées abstraites, et les saillies les plus agréables de l'imagination et de l'éloquence, et où ceux qui aiment à surprendre les secrets ressorts de notre intelligence puissent trouver de plus frappants exemples de la force à la fois et de la faiblesse de l'entendement humain. Un fait très-remarquable dans l'histoire de Malebranche, c'est que malgré le coloris poétique qui donne tant de grâce et tant de vie à son style, il ne put jamais lire sans dégoût une page des plus beaux vers. Quoique l'imagination fût évidemment la qualité distinctive de son génie, les passages les plus finis de ses ouvrages sont ceux où il représente cette perfide faculté comme la mère féconde de nos erreurs les plus funestes.

Le point de départ de Malebranche est la théorie cartésienne, que la pensée humaine ne peut pas se connaître elle-même comme imparfaite et comme relative, sans concevoir Dieu, l'être parfait et absolu; or, comme il n'y a pas une seule pensée qui ne soit accompagnée du sentiment de l'imperfection d'elle-même, il s'ensuit qu'il n'y a pas une seule pensée qui ne soit accompagnée nécessairement de la conception de Dieu; et que toute pensée, étant en elle-même imparfaite, n'aurait point de valeur, si elle n'était accompagnée de cette conception de Dieu, qui lui communique une force et une autorité supérieure. Ainsi l'idée de Dieu est à la fois contemporaine de toutes nos idées et le fondement de leur légitimité; et, par exemple, l'idée que nous nous faisons des corps extérieurs et du monde serait vaine, si cette idée ne nous était donnée dans

celle de Dieu : de là le fameux principe de Malebranche, que nous voyons tout, et le monde matériel lui-même, en Dieu ; ce qui veut dire que notre vision et notre conception du monde est accompagnée d'une conception de Dieu, de l'être infini et parfait, qui ajoute son autorité au témoignage incertain par lui-même de nos sens et de notre pensée.

A cette théorie *de la vision en Dieu*, se joint celle des *causes occasionnelles*, trouvée presque en même temps par GEULINX d'Anvers, mais étendue et développée par Malebranche. Il faut encore remonter au principe de Descartes pour trouver l'origine de cette doctrine, par laquelle il n'accorde aux corps et aux âmes qu'une capacité passive, et considère Dieu comme l'unique cause fondamentale de tous les changements qu'ils subissent. La pensée seule, dit Descartes, nous révèle l'être de l'âme, qui est la première réalité et aussi la seule substance que nous puissions ainsi atteindre directement, comme par intuition. Nous n'avons aucune prise directe sur tout ce que nous appelons substance matérielle. Nous ne connaissons rien en effet que par nos idées, et ces idées ne sont autre chose que des modifications de notre âme. Les idées simples de sensations, les couleurs, les sons, les saveurs, ne sont certainement qu'en nous-mêmes, et nullement dans les objets qu'elles nous présentent : tout ce que nous appelons objets ne consiste donc que dans nos idées ; et puisque d'ailleurs il n'y a d'autre *cause* ou *force* que Dieu, qui produit les modifications comme il crée les êtres, le monde sensible n'est qu'apparence, pur phénomène *sans réalité*. Ainsi, point de milieu : ou les

objets s'identifient avec les idées ou les sensations qui les représentent, et alors les corps et l'étendue ne sont que des phénomènes; ou bien les corps et l'étendue existent réellement hors de nos idées, sans qu'il nous soit permis d'en douter, par la seule raison que Dieu nous l'assure, et en ce cas la séparation des deux substances matérielle et immatérielle est complète et absolue; mais aussi leur communication, leur influence réciproque est naturellement impossible; elle ne peut avoir lieu que par un miracle, et demande l'intervention continuelle et non interrompue de la divinité. De l'hétérogénéité naturelle des deux substances, il suit rigoureusement que l'âme ne peut réellement mouvoir le corps, pas plus qu'un corps ne peut communiquer son mouvement à un autre, si Dieu n'intervient pour mouvoir, à l'occasion du désir de l'âme ou de la rencontre et du choc des corps. Telle est la théorie des *causes occasionnelles*.

Il suit encore du même principe, ou de la séparation des êtres en deux classes tranchées, sans intermédiaires, que les animaux sont tous matériels ou de pures machines (1), qui ne sentent pas, par la seule raison qu'ils ne pensent pas comme nous, ou qu'ils n'ont pas une âme immortelle comme la nôtre.

Quelque absurde que paraisse maintenant cette idée, aucune des doctrines de Descartes ne fut reçue avec plus de confiance par quelques-uns des plus profonds penseurs de l'Europe. Le grand Pascal l'admirait comme

(1) Lamotte a dit que cette opinion sur les animaux était *une débauche de raisonnement*. On sait avec quel bon sens admirable Lafontaine l'a réfutée dans son discours à madame de la Sablière. (L. X, F. 1.)

un des articles les plus précieux du système cartésien, et Malebranche a donné lui-même en présence de Fontenelle une preuve décisive de l'impression profonde que ce système avait produite sur son esprit (1).

Les idées de Malebranche sur *la vision en Dieu* furent combattues avec un grand talent par Antoine ARNAULD, l'un des plus célèbres écrivains de Port-Royal, mais qui professait néanmoins, avec ses illustres confrères PASCAL et NICOLE, les doctrines du cartésianisme. Arnauld, dans son ouvrage *sur les vraies et fausses idées*, qu'il écrivit en opposition au système de Malebranche, porta, suivant le témoignage du docteur Reid, un coup mortel à la théorie des *idées-images*, et s'approcha de très-près de la réfutation que ce dernier fit avec tant de netteté, comme nous le verrons plus tard, de ce préjugé si ancien et si invétéré. Il ne se distingua pas moins par son traité de l'*Art de penser*, connu plus généralement sous le nom de *Logique de Port-Royal.* Ce traité fut écrit par Arnauld et son ami Nicole ; et, si l'on considère le temps où il fut publié, aucun éloge ne paraît au-dessus de son mérite. Il serait impossible, dit M. Dugald Stewart, et ce témoignage est précieux dans la bouche d'un écrivain étranger, de citer, avant la publication de l'Essai de Locke, un seul ouvrage qui renfermât un aussi grand nombre de choses justes

(1) Fontenelle étant allé voir Malebranche aux Pères de l'Oratoire de la rue St-Honoré, une grosse chienne de la maison, et qui était pleine, entra dans la salle où ils se promenaient, vint caresser Malebranche et se rouler à ses pieds. Après quelques mouvements inutiles pour la chasser, le philosophe lui donna un grand coup de pied qui fit jeter à la chienne un cri de douleur et à Fontenelle un cri de compassion. *Eh quoi !* lui dit froidement Malebranche, *ne savez-vous pas bien que cela ne sent point !*

et un aussi petit nombre de raisonnements frivoles, sur la science et la logique ; et il n'en a paru depuis sur le même sujet qu'un bien petit nombre qui puissent lui être préférés pour l'utilité publique.

On sait que la plus grande partie de la carrière du grand Arnauld (c'est le nom que lui donnèrent ses contemporains) se consuma au milieu de discussions théologiques, entreprises dans l'intention de maintenir la pureté de la foi catholique. Il vécut jusqu'à quatre-vingt-trois ans, et continua jusqu'à sa dernière heure à écrire contre les opinions de Malebranche (1), sur la nature et la grâce. « Il mourut, dit son biographe, dans une obscure retraite, à Bruxelles, en 1692, trop pauvre pour avoir un domestique, lui dont le neveu avait été ministre d'état et qui aurait pu être lui-même cardinal. Le plaisir de pouvoir publier ses sentiments était pour lui un dédommagement suffisant. »

Cet examen des systèmes issus des deux écoles élevées au commencement du dix-septième siècle par Bacon et Descartes nous a conduits jusqu'au milieu du dix-huitième. Ici nous pouvons clore la liste des philosophes dogmatiques les plus distingués qui, placés soit dans le point de vue sensualiste, soit dans le point de vue idéaliste, ont illustré cette époque : désormais ce ne seraient plus, à proprement parler, de nouveaux systèmes que nous aurions à examiner, mais des modifications plus ou moins essentielles à ceux dont nous avons déjà pré-

(1) Nicole, son ami et son collaborateur, fatigué à la fin de ces interminables disputes, lui exprimait un jour le désir de se retirer du champ de bataille, et de jouir du repos. *Du repos !* s'écria Arnauld, n'avez-vous donc pas toute l'éternité pour vous reposer ?

senté l'analyse. La première moitié du dix-huitième siècle n'est guère autre chose que la lutte des deux écoles rivales. Locke avait combattu les idées innées de Descartes, et la vision en Dieu de Malebranche ; dans la patrie même de Locke, Lée, Norris, et même l'élève et l'ami de Locke, lord Ashley, comte de Shaftesbury, combattirent à leur tour les principes et les conséquences de l'*Essai sur l'entendement humain*.

Les extravagances de l'école empirique, et surtout les funestes doctrines de Collins et de Mandeville, soulevèrent pareillement contre elles l'illustre Newton, les deux Clarke et surtout Samuel, Wollaston et R. Cumberland. Enfin Collier et Berkeley, pour en finir avec le matérialisme, nièrent l'existence de la matière.

En Italie, Fardella reproduisit ou trouva de lui-même l'idéalisme de Malebranche ; et le célèbre Vico de Naples, tout en combattant avec force le mépris fort condamnable qu'avait affiché Descartes pour l'autorité de l'histoire et des langues, n'en adopta pas moins sa philosophie générale. Vico est l'auteur du second monument élevé à l'histoire de l'humanité ; car déjà le grand Bossuet, attaché lui-même aux doctrines cartésiennes, avait composé son *Discours sur l'Histoire universelle*. Bossuet avait considéré l'histoire de l'humanité sous le rapport de la religion ; Vico s'attacha à la faire revivre sous le rapport de ses institutions civiles ; plus tard viendra Herder qui, embrassant dans un cadre plus vaste les deux éléments étudiés par ses prédécesseurs, y comprendra de plus ceux que Bossuet et Vico avaient sacrifiés (1).

(1) Nous connaissons peu de livres aussi intéressants que les deux ouvrages

Quelque célèbres que soient les noms que nous venons de citer (et nous pourrions y en ajouter une foule d'autres, par exemple, celui de CUDWORTH, auteur du *Système intellectuel*, idéaliste et platonicien ingénieux), nous ne pouvons donner le moindre développement à l'exposition de leurs doctrines. La raison en est que, dans cette revue rapide de la marche de la raison philosophique à travers les siècles, nous n'avons à nous occuper que des systèmes qui, par leur nouveauté, leur originalité ou leur grandeur, ont exercé sur la pensée humaine une longue et puissante influence. Cependant, avant d'arriver au plus grand philosophe de cette époque, à Leibnitz, dont le vaste génie essaya de concilier les deux écoles rivales, nous ne pouvons nous dispenser d'exposer avec un peu plus de détails le système de G. Berkeley. Penseur judicieux et profond, animé d'un vrai zèle pour la dignité de l'espèce humaine, et digne lui-même de respect pour la moralité de son caractère, Berkeley fut vivement frappé des inconvénients que présentait la doctrine de l'empirisme dans ses conséquences. Par là il fut conduit à penser que le principe de toutes ses aberrations était la croyance chimérique à la réalité d'un monde corporel, et il vit dans l'idéalisme l'unique route à suivre, le seul vrai système de connaissance. C'est avec une sagacité peu commune que Berkeley fait voir toutes les difficultés de l'expérience extérieure, l'obscurité de l'idée d'une substance

de *Herder* et de *Vico*; nous voudrions les voir plus souvent entre les mains de la jeunesse française, qui serait inexcusable de négliger le moyen qu'elle a de les étudier dans les élégantes traductions qu'en ont données MM. Edgard Quinet et Michelet.

étendue; soutenant que par les sens nous ne percevons autre chose que les qualités sensibles (ainsi que l'avait déjà démontré Locke), nullement l'existence ou la substantialité d'aucun objet sensible; et qu'admettre un monde corporel, distinct et indépendant de nos sensations, c'est se créer une pure chimère. En conséquence, il n'existe selon lui que des esprits; l'homme ne perçoit rien autre chose que ses idées, mais il ne les produit point lui-même; leur multitude et leur variété, l'ordre et la proportion qui règnent entre elles et qui repoussent toute idée d'arbitraire, attestent qu'elles sont communiquées à l'âme humaine par un esprit doué de perfections infinies. Néanmoins, en vertu de la liberté absolue qui lui est aussi donnée, l'homme est par lui-même l'auteur de ses erreurs et de ses mauvaises actions.

C'est ainsi que Berkeley, dans ses élégants dialogues, se flatta d'avoir démontré l'idéalisme auquel Malebranche avait préparé la voie, et d'avoir sapé dans tous leurs fondements le scepticisme et l'athéisme. Tout son système reposait sur la théorie mal définie du phénomène de la *perception*. Nous verrons plus tard comment Hume est parti du même point pour établir un scepticisme universel, et comment le docteur Reid, en détruisant à jamais l'hypothèse des idées-images, a renversé complétement le double édifice construit avec un si merveilleux talent par Hume et Berkeley sur cette base fragile.

LEIBNITZ.

Godefroi-Guillaume LEIBNITZ naquit, le 21 juin 1646, à Leipsick, où son père était professeur de morale. Il étudia la philosophie sous JACQUES THOMASIUS (né en 1622, mort en 1684), s'adonna en même temps aux mathématiques et à la science du droit, lut les classiques dans leur langue originale, surtout Platon et Aristote, dont il se proposa de bonne heure de rapprocher les doctrines. Le développement de son esprit en mille sens divers fut secondé par une lecture et une correspondance immenses, par les succès qu'il obtint de bonne heure, par ses voyages, particulièrement à Paris et à Londres, enfin par ses liaisons avec les savants, les hommes d'état et les princes les plus illustres de son temps. Les œuvres philosophiques de Leibnitz (les seules sur lesquelles doit plus particulièrement se porter notre attention) forment, dit M. Maine de Biran (1), un corps de *doctrine*, dont les parties, quels qu'en soient le nombre et la diversité, n'en sont pas moins liées entre elles et aux mêmes principes, n'en participent pas moins au même esprit de vie. Cet esprit, répandu dans chacune de ses nombreuses productions, anime en effet également les œuvres du *jurisconsulte*, de l'*historien*, du *théologien*, du *physicien*, du *mathématicien* surtout, où il brille d'un éclat particulier. Mais ce n'est aucune de ces œuvres partielles qui peut nous en manifester le principe, la source, ou le propre foyer. La

(1) Biographie universelle, t. 23, p. 614, art. Leibnitz, composition vraiment remarquable, dont nous reproduisons ici toute la partie qui peut entrer dans les proportions de notre plan.

philosophie première ; la science des principes, comme l'appelle Leibnitz lui-même, cette philosophie vraiment première dans l'ordre de ses méditations, fut le commencement, la fin et le but de toute sa vie intellectuelle.

A l'âge de seize ans, Leibnitz avait été conduit par ses méditations jusqu'à l'idée sublime d'un alphabet des pensées humaines, qui devait comprendre les éléments ou les caractères des plus simples de toutes nos idées et servir à en exprimer les diverses combinaisons, de manière qu'en allant du simple au composé, ou revenant du composé au simple, il fût facile et possible de trouver comme de démontrer toutes sortes de vérités. Ces premières méditations sur la langue universelle amenèrent, quatre ans après, la *Dissertation sur l'art combinatoire*, qui n'était qu'une application particulière de la *caractéristique* aux idées de *quantité* ou de *nombre*, d'*étendue* et de *situation*, et aussi à diverses classifications ou combinaisons d'idées de cet ordre.

Enfin il commença l'exécution de la réforme qu'il désirait introduire dans la philosophie. « Impatient, dit Brucker, de voir la métaphysique dégénérer en vaines subtilités, il conçut son plan général de réforme, à commencer par la notion de *substance*, qu'il regardait comme le principe et la base de toute science réelle. Le nouveau système élevé sur ce fondement eut bientôt un grand nombre de prosélytes, malgré la vive opposition des cartésiens, qui repoussaient, comme contraire à toute la doctrine de leur maître, la notion de force ou d'effort, seule caractéristique de la substance dans le point de vue de Leibnitz ; mais

déjà celui-ci avait développé cette notion fondamentale, de manière à y rattacher, le plus simplement possible, toutes les lois de l'univers, le monde des *esprits*, comme celui des *corps*. »

Telle est en effet la fécondité de l'idée de substance, entendue comme il faut, dit Leibnitz lui-même, que c'est d'elle seule que dérivent toutes les vérités premières, touchant Dieu, les esprits et la nature des corps; vérités dont quelques-unes ont été aperçues par les cartésiens sans avoir été démontrées, et dont plusieurs autres encore inconnues ont un haut degré d'importance et d'application à toutes les sciences dérivées. « Or, pour éclaircir l'idée de substance, il faut remonter à celle de *force* ou d'*énergie*, dont l'explication est l'objet d'une science appelée *dynamique*. La force active ou agissante n'est pas la puissance *nue* de l'école; il ne faut pas l'entendre en effet, ainsi que les scolastiques l'ont fait, comme une simple faculté ou possibilité d'agir, qui, pour être *effectuée* ou réduite à l'*acte*, aurait besoin d'une excitation venue du dehors, et comme d'un *stimulus* étranger. La véritable force active renferme l'action en elle-même; elle est ENTÉLÉCHIE, pouvoir moyen entre la simple faculté d'agir et l'acte déterminé ou effectué. Cette énergie contient ou enveloppe l'effort (*conatum involvit*), et se porte d'elle-même à agir, sans aucune provocation extérieure. L'énergie, la force vive, se manifeste par l'exemple du poids suspendu, qui tire ou tend la corde; mais, quoiqu'on puisse expliquer mécaniquement la gravité ou la force du ressort, cependant la *dernière raison* du mouvement de la nature n'est autre que cette *force* im-

primée dans la création à tous les *êtres*, et limitée dans chacun par l'opposition ou la direction contraire de tous les autres. Je dis que cette force agissante (*virtutem agendi*) est inhérente à toute substance, qui ne peut être ainsi un seul instant *sans agir*; et cela est vrai des substances dites corporelles, comme des substances spirituelles. Là est l'erreur capitale de ceux qui ont placé toute l'essence de la matière dans l'étendue, ou même dans l'impénétrabilité (les cartésiens), s'imaginant que les corps pouvaient être dans un repos absolu. Nous montrerons qu'aucune substance ne peut recevoir d'une autre substance la force même d'agir, et que son effort seul, ou la force préexistante en elle, ne peut trouver au dehors que des limites qui l'*arrêtent* et la déterminent. »

Toute la doctrine métaphysique et dynamique de Leibnitz est contenue dans ce passage. Les cartésiens disaient : toute substance est complétement et essentiellement *passive*; nulle action n'appartient aux créatures. Ce principe, poussé dans ses conséquences, amenait naturellement le *spinosisme*, comme nous l'avons vu; Leibnitz établit la thèse opposée : toute substance est complétement et essentiellement active; tout être simple a en lui-même le principe de tous ses changements. Toute substance est *force* en soi, et toute force est un être *simple* ou substance. Pour faire un monde semblable au nôtre, Descartes demandait la matière et le mouvement. Pour créer deux mondes à la fois, le monde des esprits et celui des corps, Leibnitz ne demande que des forces actives, ou des êtres simples qui aient en eux le principe de tous leurs

changements; ces êtres simples sont connus sous le nom si célèbre de *monades*.

Chacune de ces monades a la faculté de représenter l'univers à sa manière. Dieu, la *Monas monadum*, qui connaît les rapports d'un seul être avec toute la création, voit à la fois l'univers dans le dernier atome de la nature. Or, de ce que tel être a des rapports nécessaires avec tout l'univers, on peut bien conclure, dans un certain sens, que cet être *représente* (*virtuellement*) *l'univers*, aux yeux de celui qui *sait* et *voit* tout; c'est ainsi que nous disons d'un signe, d'un objet mort lui-même, qu'il représente pour l'intelligence vivante toutes les idées et les rapports divers que cette intelligence a pu associer : mais sur quoi fonder l'hypothèse d'une sorte de représentation *réciproque* entre l'*objet* perçu et le *sujet*, entre le signe pensé ou conçu, et l'esprit qui pense ou conçoit, en donnant au signe sa capacité représentative? C'est là vraiment le côté obscur de la monadologie, et Leibnitz n'a pas cherché à l'éclaircir.

Nous ignorons ce que nous sommes comme substances *passives*; notre âme, quoi qu'en ait dit Descartes, considérée sous ce point de vue, nous est aussi complétement inconnue que toute autre substance de l'univers; mais chaque personne individuelle sait du moins, *certissimâ scientiâ et clamante conscientiâ*, ce qu'elle est comme *force* qui agit et opère par le vouloir; elle s'assure, par la raison, qu'elle n'est autre pour elle-même que telle force ou énergie; que c'est là le fond de son être, comme c'est celui de *sa vie de conscience* ou de son *moi*; que c'est là la seule chose qui demeure

identique, quand tout le reste passe, ou est dans un flux perpétuel, au dedans comme au dehors; que c'est en vertu de cette énergie, de ce pouvoir d'agir, que l'homme, force intelligente et libre, prédétermine ses proprés actes, conçoit l'idée du *devoir*, et réalise cette idée sublime quand même toute la nature s'y opposerait; enfin, que ce que le sujet pensant est ainsi pour lui-même, au regard de sa conscience, il l'est absolument ou *en soi* aux yeux de Dieu, qui ne peut le voir autre qu'il n'est, ni le juger passif lorsqu'il est ou se reconnaît actif et libre.

Le point fixe ainsi donné, la pensée peut prendre son essor, et, sur les ailes du génie de Leibnitz, voler rapidement d'un pôle à l'autre, ou remonter avec la lenteur de la réflexion suivant les anneaux de cette immense chaîne des êtres, dont le système des monades offre une si grande et si magnifique représentation. Peu importe maintenant de commencer par l'une ou l'autre extrémité de la chaîne, de prendre la force dans le *sujet* ou dans l'*objet*, dans le monde des représentations ou dans celui des êtres. La force est *la même partout* et ne peut différer que par les degrés. C'est là, et c'est là seulement, que peut s'appliquer une affirmation absolue, qu'on est surpris de trouver dans le livre de Locke, lorsque, parlant de la substance d'après Descartes, il abonde sans le vouloir dans le sens de Spinosa, en affirmant que la substance doit être *la même partout*, d'où l'on peut induire qu'il n'y en a qu'une sous diverses modifications.

Ici se présente la réponse directe à une question que Descartes se propose à lui-même dans sa seconde mé-

ditation. Otez les qualités sensibles sous lesquelles se présente l'objet étendu, mobile, figuré, coloré, etc. (comme le morceau de cire qu'il donne pour exemple), que restera-t-il ? La réponse ontologique à cette question se fonde sur une analyse abstraite qui conduit à la notion d'une simple possibilité ou capacité de modification, faculté nue, ou *quiddité* de l'ancienne école. Le principe de Leibnitz fournit seul une réponse directe et vraie, soit qu'on l'applique à l'*objet* dans le sens de Descartes, soit qu'on la rapporte au *sujet* de la pensée, séparé ou se séparant lui-même, par l'acte de la réflexion, de toute modification accidentelle, de tout ce qui n'est pas *moi*. Dans ce rapport au sujet, la tendance, même virtuelle, ou la force non exercée, non déterminée (*énergie, pouvoir moyen entre la simple faculté et l'acte*), est ce qui constitue le propre fond de notre être; ce qui reste, quand tout change ou passe, sont les limites de l'analyse réflexive; un pas de plus, c'est l'absolu, l'être universel (Dieu ou l'un de ses attributs). Quant à l'*objet*, l'analyse du composé donne un résultat tout pareil. Otez les qualités sous lesquelles le même tout concret se représente successivement ou à la fois à divers sens externes, reste encore la force *non moi*, en vertu de laquelle l'objet résiste à l'effort voulu, le limite, le détermine, et réagit contre notre force propre, autant que celle-ci agit pour la surmonter. En réduisant par analyse la résistance (*antitypia materiæ*) à ce qu'elle est, on arrive nécessairement à une notion simple, distincte et adéquate de force absolue ou d'énergie, qui n'a plus rien de sensible ou de déterminé : c'est l'être simple, la *monade* de Leibnitz conçue à la

manière dont peut l'être notre âme elle-même, quand on la dépouille de l'aperception et de la conscience.

Ainsi disparaît cette grande ligne de démarcation établie par Descartes entre les substances matérielles et immatérielles, séparation plutôt logique que réelle, et que la logique même, poussée plus loin, devait complétement effacer, comme le spinosisme l'a trop bien fait voir. La métaphysique réformée, dit M. Maine de Biran, n'admettra plus seulement deux grandes classes d'êtres, entièrement séparées l'une de l'autre, et excluant tout intermédiaire; une seule et même chaîne embrasse et lie tous les êtres de la création. La force, la vie, la perception, sont partout réparties entre tous les degrés. La loi de continuité ne souffre point d'interruption, ni de saut, dans le passage d'un degré à l'autre, et remplit sans lacune, sans possibilité de vide, l'intervalle immense qui sépare la dernière *monade* de la force intelligente suprême d'où tout émane.

Leibnitz distingue une monade primitive, infinie, et des monades secondaires ou produites, périssables et bornées; savoir: les monades sans aperception, ce sont les corps inertes; avec aperception, c'est-à-dire les âmes; les monades avec conscience obscure de leurs aperceptions, ce sont les âmes des bêtes; enfin les monades avec conscience claire, ce sont les âmes raisonnables, ou les esprits. Toute substance simple ou monade, formant le centre d'une substance composée, d'un animal par exemple, est environnée d'un assemblage innombrable d'autres monades, lesquelles constituent le corps appartenant à cette monade centrale.

Il n'y a point d'action immédiate (*influx physicus*)

entre des substances simples; il n'existe qu'une connexion idéale, c'est-à-dire une disposition de modifications internes de chaque monade, qui les fait concorder avec celles des monades auxquelles elle se trouve associée. C'est à cette harmonie que tient leur apparente communication, et elle a sa raison dans la sagesse et la puissance infinies de Dieu, qui, dès l'origine des choses, a voulu qu'il existât entre elles une telle correspondance. Telle est la doctrine de l'*harmonie préétablie*. Dans ce système, comme on le voit, l'âme humaine tirerait tout d'elle-même et ne recevrait en rien l'influence de cette autre agrégation de monades qu'on appelle le corps, et le corps ne subirait non plus en aucune manière l'influence de l'âme. Il n'y aurait point entre le corps et l'âme réciprocité d'action, il y aurait simple correspondance; ce seraient comme deux horloges montées à la même heure, qui correspondent exactement, mais dont les mouvements internes sont parfaitement distincts. Mais d'abord cette harmonie préétablie exclut la liberté humaine; et ensuite, nier l'action du corps sur l'âme et celle de l'âme sur le corps, c'est sinon explicitement nier les objets extérieurs, du moins condamner l'âme à ne pas sortir d'elle-même et la réduire à la pure conscience, ce qui serait l'idéalisme pur, dont Leibnitz avait voulu pourtant se garantir.

Dieu est la raison suffisante, suprême, de l'univers, le premier et le dernier terme de toutes les séries dans l'ordre des causes efficientes, comme dans celui des causes finales qui viennent toutes se résoudre en lui. En tant que raison suprême, Dieu seul explique tout; c'est dans son point de vue seul que tout est entendu

et conçu parfaitement, à titre de vérité, de réalité absolue. Seul il embrasse l'universalité des rapports des êtres moyens à leur fin qui est en lui, ou qui est lui-même; dans son entendement divin est le vrai, l'unique siége de toutes ces *idées* ou *vérités éternelles*, prototype du vrai, du beau, du bon absolu, de tout ce qu'il y a de meilleur; ce sont ces idées-modèles que Dieu contemple de toute éternité; ce sont elles qu'il a consultées et réalisées en formant un monde qui est comme une émanation de son entendement, et par là même une véritable création de sa volonté toute-puissante.

Partant de l'existence d'un être infiniment parfait, Leibnitz déduit comme conséquence nécessaire du principe de la raison suffisante et de la présence simultanée dans l'entendement divin de tous les plans possibles d'un monde idéal, « celui du meilleur, du plus conforme à la sagesse suprême, où doit régner la plus grande variété avec le plus grand ordre, où la matière, le lieu, le temps, sont le plus ménagés; celui enfin où doit s'établir une cité digne de Dieu qui en est l'auteur, et de tous les esprits, soit des hommes, soit des génies qui en sont les membres, en tant qu'ils entrent, par la raison ou la connaissance des vérités éternelles, dans une espèce de société avec leur chef suprême. Telle est cette constitution du plus parfait état, gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques, où il n'y a point de crimes sans châtiments, point de bonnes actions sans récompenses proportionnées; où se trouve enfin autant de vertus et de bonheur qu'il est possible. » Telle est la base de la

théodicée de Leibnitz ; tel est cet *optimisme* dont on peut attaquer le principe, dont on peut condamner quelques conséquences, mais qui n'en est pas moins le résultat des combinaisons les plus sublimes, et qui ne saurait être que l'erreur d'un grand génie et d'un homme de bien.

Mais ce n'est point comme auteur de l'hypothèse de la *monadologie* et de celle de l'*harmonie préétablie*, que Leibnitz a rendu de grands services à l'esprit humain : il a combattu avec un égal avantage la tendance exclusive de l'école sensualiste et de l'école idéaliste ; et, se plaçant dans un point de vue supérieur, il a su, tout en reconnaissant ce qu'il y a de vrai et de légitime dans les prétentions de chacune d'elles, faire voir et condamner ce qu'elles ont de faux et d'incomplet.

Il a écrit contre Locke un ouvrage sur le même plan et sous le même titre que celui de son adversaire, divisé en autant de livres et en autant de chapitres, dans lequel il le suit pied à pied, de principe en principe et de conséquences en conséquences. Il se garde bien de nier l'intervention de la sensibilité ; il ne détruit pas l'axiome : *Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit venu des sens ;* mais il fait cette réserve : Oui, mais *excepté l'intelligence*. La réserve est immense : en effet, si l'intelligence ne vient pas des sens, elle est donc une faculté originale ; cette faculté originale a donc un développement qui lui est propre et engendre des notions qui lui appartiennent, et qui, ajoutées à celles qui naissent de l'exercice simultané de la sensibilité, complètent et constituent le domaine entier de la connaissance humaine. La théorie exclusive de l'empirisme échoue contre l'objection

suivante : Les sens attestent ce qui est, ils ne disent point ce qui doit être ; ils ne donnent pas la raison des phénomènes ; ils peuvent bien nous apprendre que ceci ou cela est ainsi, de telle manière ou de telle autre ; ils ne peuvent enseigner ce qui est nécessairement. Il faut prouver que nulle idée nécessaire n'est dans l'intelligence, ou il faut rendre compte de cet ordre d'idées par la sensation. Or, on ne peut nier cet ordre d'idées ni en rendre compte par la sensation ; donc les sens et l'empirisme, qui expliquent un certain nombre de notions, ne les expliquent pas toutes, n'expliquent pas celles qui expliquent et dominent toutes les autres.

Voilà pour l'école de Locke. Leibnitz n'a pas attaqué avec moins de force l'école cartésienne ; il est le premier qui ait saisi le côté faible, le véritable vice du cartésianisme, savoir : la prédominance de l'idée de substance sur l'idée de cause. Nous avons montré, par l'exemple de Spinosa et de Malebranche, le danger qu'il y avait à négliger l'un des termes. Leibnitz a établi fortement que l'un implique l'autre, et que toute substance est essentiellement cause. En effet, ou la substance est comme si elle n'était pas, ou elle se manifeste et se développe en modalités et en attributs : or, elle ne le peut si elle n'a pas en elle la vertu de se manifester et de se développer, c'est-à-dire si, outre qu'elle est une substance, elle n'est pas aussi une cause, une cause de développement et de manifestation. Une substance qui ne serait point une cause serait une substance qui ne se développerait, qui ne se manifesterait pas, qui, par conséquent, n'admettrait aucun attribut distinct d'elle, et ne serait qu'une substance

abstraite, une entité scolastique. Ainsi, selon Leibnitz, toute substance réelle et non verbale est essentiellement douée d'énergie; elle est une force : de là le Dieu essentiellement créateur de Leibnitz ; de là une création nécessaire et non accidentelle, qui est le développement même et la manifestation de Dieu, et qui par conséquent est parfaitement ordonnée ; de là un monde composé d'êtres qui sont des forces ; de là enfin une âme humaine comme celle que nous avons et à laquelle nous croyons tous, une âme qui n'est pas seulement soumise à l'action du monde et de Dieu, mais qui a aussi en elle une puissance d'action qui lui appartient et ne relève que d'elle-même.

Les idées de Leibnitz, à l'exception de la doctrine des monades et de l'hypothèse de l'harmonie préétablie, furent enseignées et propagées en Allemagne par Christian Wolf, qui s'était préparé par l'étude des mathématiques, de la philosophie cartésienne et des ouvrages d'un contemporain de Leibnitz, Walter de Tschirnhausen, à devenir l'un des philosophes les plus profonds de l'école dogmatique. Son mérite principal consiste dans l'unité, la solidité et l'enchaînement systématique qu'il sut donner à tout l'ensemble de la doctrine leibnitzienne, à l'aide de la méthode appelée mathématique ; mais son défaut fut d'outrer cette méthode, et de la faire tomber dans tous les abus d'un formalisme pénible. On peut dire qu'il contribua par la lenteur et l'étalage futile des notions logiques à inspirer le dégoût des études spéculatives, et particulièrement des recherches métaphysiques. La morale qu'il enseigna était noble et sévère ; elle était fondée sur

cette règle suprême : Fais que ta personne et ton état deviennent de plus en plus parfaits (*perfice te ipsum*), et, pour y parvenir, travaille aussi à rendre plus parfait l'état d'autrui.

SCEPTICISME.

Nous avons toujours vu le scepticisme sortir de la lutte des deux systèmes dogmatiques, comme pour avertir la raison, trop empressée à s'élancer dans le champ des conjectures et le vague des systèmes, de s'arrêter, de modérer sa marche, et de procéder avec plus de prudence dans ses investigations. Un assez grand nombre de bons esprits s'efforcèrent encore au XVII[e] siècle de lui rendre cet important service. A leur tête est Pierre BAYLE, né en 1647 à Carlat, dans le comté de Foix. Il fixa son séjour en Hollande ; et, profitant dans toute son étendue de la tolérance religieuse dont on jouissait à cette époque dans ce pays, il répandit de là dans toute l'Europe une masse d'informations exactes et curieuses, relevées par une critique des plus fines et des plus animées, telle qu'aucun individu à lui seul n'en avait donné l'exemple : heureux s'il eût su retenir dans les limites convenables sa passion pour les discussions sceptiques, et respecter la délicatesse des hommes sages et honnêtes sur les questions qui sont du ressort de la religion et de la morale !

Lorsque Bayle fit sa première apparition en qualité d'auteur, les suffrages des savants se partageaient entre Aristote et Descartes ; un grand nombre inclinait à

soutenir les doctrines métaphysiques de Spinosa et de Hobbes; enfin les discussions élevées entre l'église catholique et les églises protestantes étaient dans toute leur force.

Au milieu de ces controverses, Bayle, s'isolant autant que possible de tous les partis, se livra à son humeur sceptique et ironique aux dépens de tous les combattants, à quelque rang qu'ils appartinssent. On ne peut l'accuser d'avoir montré de la partialité pour aucune secte philosophique. Il combat Spinosa et Hobbes avec la même vigueur, la même habileté et la même apparence de bonne foi qu'il combat les doctrines d'Anaxagore et de Platon : il traite même les anciens sceptiques, dont la méthode philosophique aurait pu lui inspirer quelque intérêt, avec aussi peu de cérémonie que les dogmatistes les plus extravagants. On l'a souvent accusé de pencher vers le plus absurde de tous les systèmes, vers le manichéisme; mais, quoiqu'il n'y ait en effet aucun système en faveur duquel il ait si souvent et si habilement déployé ses talents, un examen attentif de ses ouvrages prouve d'une manière évidente qu'il ne mérite nullement un pareil reproche.

Le *Dictionnaire philosophique et critique* de Bayle contribua puissamment à la propagation des lumières : il s'y montre plutôt paradoxal que sceptique, de même qu'on trouve en lui plutôt un érudit qu'un penseur; il ne semble pas avoir été doué d'une grande fécondité d'invention; et un auteur anglais, M. Dugald Stewart, tout en rendant hommage à l'étendue de ses connaissances, ne le range que parmi ces auteurs si estimables et si utiles, mais quelquefois si mal récompensés,

auxquels le docteur Jonhson a donné le nom de *pionniers de la littérature*.

On trouve un scepticisme plus prononcé dans SORBIÈRE, l'ami et le disciple de Gassendi, qui traduisit et commenta les ouvrages de Sextus Empiricus, et dans l'abbé FOUCHER, que ses contemporains surnommèrent le restaurateur de la nouvelle académie, et qui a écrit un livre contre le dogmatisme de Descartes et de Malebranche. Mais le sceptique systématique du dix-septième siècle est l'Anglais Joseph GLANVILL, remarquable surtout par son argumentation contre l'*idée de cause* : ses attaques ont vraisemblablement préparé celles que Hume dirigea plus tard contre cette notion avec plus de talent, de sagacité et d'étendue.

Il nous reste à parler d'une classe de sceptiques qu'il faut bien se garder de confondre avec ceux que nous venons de mentionner. Nous avons déjà remarqué que les attaques dirigées contre l'infaillibilité de la raison humaine n'ont pas été toujours dictées par les mêmes motifs, et inspirées par les mêmes sentiments. En essayant, par exemple, de faire ressortir l'incertitude des connaissances humaines, Pyrrhon et Sextus n'avaient point eu l'intention de substituer d'autres dogmes aux dogmes qu'ils combattaient ; mais il n'en avait pas été tout-à-fait ainsi des intentions que les nouveaux académiciens, et plus tard quelques Pères de l'Eglise, avaient cachées sous les fausses apparences d'un universel scepticisme. Pour eux, évidemment, le scepticisme n'avait été qu'un moyen adroit d'assurer le triomphe de leurs doctrines, et, s'ils avaient mis tant de soin à débarrasser le sol des systèmes étrangers qui leur

faisaient obstacle, c'est qu'ils se persuadaient qu'ils y élèveraient plus aisément l'édifice dogmatique qu'ils se proposaient de construire.

Au dix-septième siècle, la philosophie, devenue tout-à-fait indépendante de la théologie, ne pouvait manquer d'exciter l'inquiétude de l'autorité ecclésiastique, et d'être de sa part l'objet d'une active surveillance. Les écrivains qui prirent la défense de l'orthodoxie ne se bornèrent pas à faire sentir la supériorité des dogmes du christianisme sur les systèmes philosophiques, produits par la raison livrée à elle-même; ils attaquèrent ces systèmes, et s'efforcèrent de montrer à l'esprit humain combien il s'égare, toutes les fois qu'il ne s'appuie pas sur l'inébranlable base de la religion révélée. Ce scepticisme apparent, que nous avons vu de nos jours se renouveler d'une manière si brillante dans les premiers écrits de l'éloquent abbé La Mennais, se fait remarquer, à l'époque qui nous occupe, dans les ouvrages de Lamothe-le-Vayer, de Jérôme Hirnhaïm, du savant évêque d'Avranches, Huet, et de Pascal.

Lamothe-le-Vayer a écrit, à l'imitation des anciens, et sous le nom fictif d'Horatius Tubéron, des dialogues où l'on trouve à chaque instant ce principe, que, puisque la raison humaine ne peut arriver à la vérité, il faut qu'elle s'adresse à l'autorité religieuse.

Jérôme Hirnhaïm était un religieux piémontais, docteur en théologie à Prague. Le titre seul de son livre indique suffisamment la nature et le but de son scepticisme : il annonce qu'il fera connaître la fausseté, l'orgueil, la présomption, la vanité, la difficulté, le néant de la science fondée sur la raison, qu'il appelle

la *peste*, le *typhus* de l'espèce humaine, en montrant les avantages de la vraie science qui a pour base la simplicité et la pureté du cœur.

Pierre Daniel Huet, né à Caen en 1630, se livra avec ardeur à l'étude de la littérature classique, des mathématiques et de la philosophie. Étant encore fort jeune, il étudia les écrits de Descartes, dont le système philosophique excita d'abord son admiration et son enthousiasme : plus tard il en devint l'antagoniste déclaré. Nommé avec Bossuet instituteur du dauphin, il se fixa à Paris, et commença alors à publier ses savantes apologies du christianisme. Il est de toute évidence que les arguments par lesquels il attaqua les prétentions de tous les philosophes, à quelque secte qu'ils appartinssent, et qu'il emprunta à Pyrrhon et à Sextus Empiricus, dont il avait fait une étude particulière, n'étaient point le dernier mot de sa philosophie, et qu'il ne s'attachait à faire ressortir la *faiblesse de l'esprit humain* que dans l'intention de le ramener à la foi. C'est uniquement dans l'intérêt de la révélation qu'il se plaît à énumérer les erreurs qui sont l'inévitable résultat de la raison abandonnée à ses seules forces. Il a raison sans doute de rappeler l'esprit humain à la conscience de sa faiblesse; et quoique le service qu'il lui rend par ses critiques ne soit pas tout-à-fait désintéressé, nous devons lui en tenir compte. Mais il ne fallait pas pousser à l'extrême cette défiance envers la raison, qui, après tout, est le seul moyen que le Créateur nous ait donné d'arriver à la connaissance de la vérité, sans en excepter même celle de la vérité révélée. Après avoir tant déclamé contre la raison,

contre la faiblesse de l'esprit humain, dans quel espoir Huet publiait-il sa *Démonstration évangélique?* A qui prétendait-il prouver la certitude des faits énoncés dans l'Évangile? C'était sans doute à l'esprit humain : mais, après avoir convaincu l'esprit humain de ne pouvoir atteindre la vérité, n'était-ce pas une contradiction singulière que de venir lui proposer une démonstration évangélique? De deux choses l'une : ou la raison est capable de connaître la vérité, et alors s'écroule tout l'échafaudage des arguments sceptiques dirigés par Huet contre sa faiblesse; ou elle est incapable de la saisir, et alors pourquoi essayer de lui démontrer quelque chose?

Le scepticisme de Blaise Pascal diffère de celui de l'évêque d'Avranches, en ce que loin d'être un épouvantail évoqué à plaisir, une combinaison inventée de sang-froid pour faire peur à l'esprit humain de lui-même et le ramener à la foi, il est chez lui profondément sincère et sérieux. Doué d'un génie hardi et d'un caractère énergique, Pascal se laisserait volontiers aller à la tendance sceptique d'un esprit qui, pénétrant au fond des choses, et peu satisfait du résultat de ses recherches, se retourne mécontent, prend en pitié la science qu'il trouve trop bornée, et ne voit de tous côtés que des motifs de doute et d'incertitude. Mais à ces dispositions naturelles se réunit, dans Pascal, une foi profonde : il a besoin de croire, il cherche la vérité dans tous les systèmes philosophiques, et, désespéré de n'y pas trouver un dogmatisme qui satisfasse à ses habitudes géométriques, il ne se repose qu'au sein de cette religion qui promet avec autorité ce qu'il veut

espérer sans crainte. Néanmoins, jusque dans les bras de la foi, le fantôme du scepticisme le poursuit encore et l'effraie : de là le caractère mélancolique de son style, de là le vif intérêt qui s'attache à la lecture d'un livre où est représentée d'une manière presque dramatique la lutte que soutiennent l'une contre l'autre une raison naturellement sceptique et une foi vive et sincère.

Les *Pensées* de Pascal *sur la religion* sont un recueil de fragments trouvés, après la mort de l'auteur, dans ses papiers, et destinés à faire partie d'un grand ouvrage où il se proposait de démontrer la fausseté de toutes les religions profanes, de prouver le besoin que l'homme éprouve d'un système religieux, d'indiquer les caractères auxquels on peut connaître une vraie religion, et de faire voir que le christianisme est en accord parfait avec ces caractères. On voit que ce grand homme tombait encore dans cette inconséquence que nous avons déjà reprochée à ses prédécesseurs, et qui consiste à soumettre au jugement de la raison humaine des preuves et des arguments logiques en faveur de la vérité, après avoir cherché à lui démontrer à elle-même qu'elle est, par sa nature, incapable d'en saisir les caractères.

MYSTICISME.

Les mystiques sont plus conséquents : persuadés que nous ne pouvons espérer d'arriver à la connaissance de la vérité par les procédés réguliers de la science, ce n'est pas du moins à ces procédés scientifiques qu'ils

ont recours pour exposer leurs croyances; ils ne raisonnent pas pour prouver que la raison humaine est essentiellement sujette à l'erreur. Ce n'est ni par l'intermédiaire des sens, ni par l'intermédiaire de la raison, mais par l'intuition immédiate, qu'ils annoncent que nous pouvons directement atteindre le principe absolu de toute vérité, c'est-à-dire Dieu.

Les philosophes dogmatiques du dix-septième siècle avaient, comme on a pu le voir, usé largement de cette liberté de penser, dont les progrès des temps leur avaient pour jamais assuré la jouissance. Aussi, ce qui frappe d'abord l'historien qui veut étudier les systèmes développés pendant cette mémorable époque, c'est leur nombre et leur hardiesse. Mais cette liberté même, devenue la source de tant de découvertes utiles, avait dû nécessairement produire aussi les inconvénients attachés à toute amélioration naissante; et la critique pouvait relever, à côté des incontestables progrès qu'avait faits la raison humaine, de nouvelles et de déplorables aberrations. Le scepticisme avait donc dû se répandre en raison directe du dogmatisme; et, par une conséquence naturelle, le mysticisme devait acquérir d'autant plus d'importance, qu'il venait à la suite d'un dogmatisme plus hardi et d'un scepticisme plus énergique. La liste des mystiques de cet âge est donc fort nombreuse; mais, s'ils ont tous ce commun caractère de recourir aux moyens surnaturels pour arriver à la science, ils diffèrent entièrement quant à la tournure de leur esprit et au genre de leurs travaux. Il faut remarquer en effet que le mysticisme, dans son impatience de trouver immédiatement Dieu, le

principe absolu des choses, peut le chercher ou dans l'âme, ou dans la nature : c'est dans le premier cas un mysticisme moral et métaphysique ; dans le second, un mysticisme physique et naturaliste, si l'on peut s'exprimer de la sorte.

Ainsi nous trouvons d'abord, dans la patrie de Böhme, le fils de ce Vanhelmont dont nous avons déjà parlé, savoir, MERCURIUS VANHELMONT, mystique naturaliste, livré à l'étude des sciences occultes et à toutes les superstitions qu'elle produit. Il croyait ou feignait de croire à la métempsycose, à la panacée universelle, à la pierre philosophale ; et comme ses libéralités, ses profusions même, semblaient peu compatibles avec la médiocrité de sa fortune, ses comtemporains supposèrent qu'il possédait le secret de faire de l'or. Doué d'un esprit singulier et très-vif, il avait appris dans sa jeunesse les procédés de tous les arts libéraux et de presque tous les métiers. Il avait eu la fantaisie de se joindre à une caravane de Bohémiens, pour connaître leur langue et leurs ouvrages ; et il parcourut avec eux une partie de l'Europe. A son retour, il publia qu'il avait trouvé la langue que tout homme parlait naturellement, avant la corruption de l'état social, et alla jusqu'à prétendre qu'un muet de naissance en articulerait les caractères à la première vue. Après une vie fort agitée, il mourut en 1699.

L'Allemagne produisit encore à cette époque, outre MARCUS MARCI de Kronland, mort en 1676, et JEAN ENGEL de Silésie, mort en 1677, JEAN AMOS, né en 1592 à Comma en Moravie et appelé pour cela Coménius, mort en Hollande en 1671, et dont l'ouvrage

est un essai de réforme de la métaphysique par le mysticisme ; il a pour titre : *Synopsis physices ad lumen divinum reformatæ*, 1633. Amos suppose deux substances, la matière et l'esprit, et la lumière comme intermédiaire.

On pourrait compter au nombre des mystiques les philosophes anglais Téophile Gale et Cudworth ; mais on les considère plutôt comme des idéalistes sans grande méthode; quant à H. Morus, il est décidément mystique. Morus avait été d'abord ardent cartésien, et Descartes lui avait adressé plusieurs lettres; ensuite il passa du cartésianisme au mysticisme, ce qui est assez naturel, car on doit se rappeler que, comme le scepticisme est presque toujours sorti de l'empirisme, de même nous avons vu, et nous voyons encore, le mysticisme sortir de l'idéalisme. Un autre écrivain anglais, Jean Pordage, prédicateur et médecin, introduisit en Angleterre le supernaturalisme de Böhme, et le présenta sous une forme régulière et systématique : il prétendit avoir reconnu la réalité des idées de son maître dans des révélations qu'il avait eues lui-même.

En France, Pierre Poiret, né à Metz en 1646, et mort en 1719, développa dans un grand nombre d'ouvrages les maximes de ce spiritualisme mystique et intérieur, qui plaît tant aux âmes pieuses et sensibles, et dont on pourrait trouver des traces dans les écrits d'un de ses plus illustres contemporains, le digne et vertueux Fénélon. Le quiétisme, ou la doctrine du pur amour de Dieu, vers lequel avait été entraîné l'auteur des *Maximes des Saints*, trouva dans Poiret un ardent apologiste. Un de ses ouvrages les plus mar-

quants est l'*Économie divine*, ou *Système universel des œuvres et des desseins de Dieu envers les hommes*. Selon Poiret, le mysticisme a pour fondement, d'une part l'impuissance de la raison, et de l'autre la corruption de la volonté; de là la nécessité de tout recevoir de Dieu, la vérité par la foi et la révélation, la vertu par la grâce.

Le mysticisme de Poiret est surtout moral et pratique, tandis que celui de Pordage, d'Amos et de Vanhelmont est plutôt mystique et naturaliste. Celui qui fut développé plus tard par Swédenborg, dont le nom clôt la liste des philosophes de cette époque, réunit ce double caractère.

Né à Stockholm en 1688, Swédenborg avait reçu de son père, dominé par des idées mystiques, une éducation qui exerça sur son enfance une influence marquée: *les anges parlent par sa bouche*, disaient les amis de son père. Cependant, malgré ces impressions qui plus tard reprirent tout leur empire, ce ne fut point par la carrière religieuse qu'il débuta. Il se distingua d'abord comme littérateur, comme physicien, comme mécanicien, comme géomètre, comme minéralogiste. L'Académie des sciences de Paris fit traduire un traité qu'il publia, en 1734, sur le *fer*, comme l'écrit le plus satisfaisant qui existât alors sur cette matière.

Ce fut l'année suivante qu'il fit paraître son *Essai sur l'infini, la cause finale de la création et le mécanisme de l'union de l'âme avec le corps*. A dater de ce moment, sa vocation fut déterminée. Bientôt il annonce qu'il a des communications avec les êtres spirituels, et des révélations sur le culte de Dieu et des saintes Écritures.

Chargé, prétend-il, du ministère sacré d'éclairer les hommes, on le voit, à la tête d'une fortune immense, relever et soutenir une foule de maisons de commerce d'Allemagne, par des bienfaits qui s'élevaient à plusieurs millions; il croit qu'il est de son devoir, en sa qualité d'intermédiaire entre le monde visible et le monde invisible, de ne s'occuper que des objets qu'il apprend des anges, et de les faire connaître aux hommes. Depuis cette époque jusqu'à sa mort, il publia une foule d'ouvrages où il exposa, dans un langage simple et dépourvu de tout ornement, le résultat de ses entretiens avec les esprits célestes. Dans tous, il parle en témoin oculaire, attestant ses conversations avec Dieu et les anges. A mesure qu'il achevait un de ces traités, il s'embarquait pour aller le faire imprimer à Londres ou à Amsterdam, et ils y étaient lus avec le plus vif intérêt.

Swédenborg était-il de bonne foi? C'est ce qu'il est bien difficile de constater, mais ce que paraissent croire la plupart des historiens qui se sont occupés de cet homme extraordinaire. M. Grégoire (1), qui ne lui est pas très-favorable, s'explique cependant ainsi : « Ses visions sont un phénomène psychologique assez étrange. Il les a, dit-on, débitées avec bonne foi, parce qu'il ne se défiait pas de l'illusion de ses sens. » Le même auteur cite ensuite l'exemple d'un savant de Berlin, qui avait éprouvé les mêmes phénomènes dans le cours d'une maladie, mais qui, toujours maître de sa raison, les avait étudiés en observateur. Ce qui pourrait confirmer ce soupçon, que justifieraient d'ail-

(1) Histoire des sectes religieuses, t. 1, pag. 223.

leurs des observations récentes sur le magnétisme, c'est qu'il se forma, en 1737, à Stockholm, une société dont le duc de Sudermanie et le prince Charles de Hesse étaient membres, et qui essaya de rattacher la doctrine de Swédenborg aux phénomènes magnétiques. Tous ceux qui ont été en relation avec Swédenborg s'accordent à reconnaître qu'il avait dans son extérieur une grande simplicité, et dans le commerce de la vie un abandon de franchise qui n'est pas ordinaire aux charlatans. Dupe de l'illusion de ses sens et de son imagination, ainsi qu'il était arrivé à l'antique Hermotime, à quelques alexandrins enthousiastes, à plusieurs illuminés du moyen-âge, il se plut sans doute à se plonger dans cet état d'extase, dont la science moderne est peut-être au moment de reconnaître les causes physiques, et au sein duquel il crut recevoir, par une révélation surnaturelle, la doctrine religieuse qu'il développa ensuite avec force et conviction.

Quoi qu'il en soit, il a fait secte. Les Swédenborgistes professent dans plusieurs contrées de l'Europe le culte dont il est le fondateur. En Angleterre, ils jouissent, depuis 1783, d'une tolérance publique et avouée par le gouvernement, comme les autres cultes dissidents. L'opinion qui règne parmi eux, que la nouvelle Jérusalem existe parfaitement organisée au centre de l'Afrique, les a déterminés à envoyer des missions et à faire des voyages dans cette partie du monde : ils ne se contentent pas de condamner l'esclavage des Nègres, mais ils font encore de continuels efforts pour abolir la traite; heureux du moins d'être soumis à des croyances qui leur imposent l'obligation de se dévouer à la sainte cause de l'humanité!

Troisième époque. — Depuis le milieu du dix-huitième siècle jusqu'à nos jours.

Emploi général de la méthode, avec un vaste développement d'érudition et de critique.

RESUMÉ GÉNÉRAL.

SENSUALISME.

Condillac.	m. 1780
Diderot.	1784
D'Alembert.	1783
D'Argens.	1770
D'Holbach.	1789
Helvétius.	1771
Bonnet.	1793
Condorcet.	1793
Genovesi.	1769
Basedow.	1790
Batteux.	1780
Priestley.	1804
Darwin.	1802
Horne-Tooke.	1802
St-Lambert.	1803
Tiédemann.	1803
Herder.	1803
Dupuis.	1809
Cabanis.	1808
Tittel.	1816
Feder.	1821
Volney.	1820

IDÉALISME.

Rousseau.	m. 1778
Turgot.	
Hutcheson.	1747
Smith.	1790
Price.	1791
Reid.	1796
Oswald.	
Beattie.	1803
Ferguson.	1816
Mendelssohn.	1786
Hemsterhuys.	1790
Garve.	1798
Tétens.	1805
Kant.	1804
Maimon.	1800
Meners.	1810
Platner.	1818
Reynhold.	1823
Maas.	1823
Hoffbauer.	

SCEPTICISME.

Voltaire.	m. 1778
Hume.	1776

MYSTICISME.

St-Martin.	m. 1804

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.

EN ALLEMAGNE.

ÉCOLE DE KANT.

Gerlach.	
Krug.	
Fries.	
Tennemann.	m. 1820

EN ANGLETERRE.

ÉCOLE ÉCOSSAISE.

Dugald Stewart.	
Th. Brown.	m. 1820
Sir James Mackintosh.	

IDÉALISME

TRANSCENDANTAL.

Fichte. m. 1814

PHILOSOPHIE

DE LA NATURE.

Schelling.
Wagner.
Krause.
Hégel.

PHILOSOPHIE

DU SENTIMENT.

Jacobi. m. 1819
Kœppen.
Weiss.

ÉCOLE ÉCLECTIQUE

DE BERLIN.

Ancillon.

IDÉALISME THÉOLOGIQUE

Fréd. Schlégel.
Guill. Schlégel.
Baader.
Gœrres.

ÉCOLE SCEPTIQUE.

Ern. Schulze.

SENSUALISME.

Ecole de Priestley.
Ecole physiologiste.

EN FRANCE.

ÉCOLE DE CONDILLAC.

MM.

Destutt de Tracy.
Laromiguière.

ÉCOLE PHYSIOLOGISTE.

Gall.
Spurzheim. m. 1833
Broussais.

IDÉALISME RATIONNEL.

(*Éclectisme.*)

Maine de Biran. m. 1824
Royer-Collard.
Degérando.
Cousin.
Jouffroy.
Damiron.

IDÉALISME THÉOLOGIQUE

Demaistre. m. 1819
De Bonald.
De la Mennais.
Ballanche.
Beautain.

Après la grande époque que nous venons de parcourir, il doit d'abord sembler peu probable que l'esprit humain, malgré sa hardiesse et son activité, puisse prendre un nouvel essor et reculer encore les limites de la science. Avec Bacon et Descartes, le XVIIe siècle a mis au monde la vraie méthode philosophique; il a marqué à la philosophie la base inébranlable sur laquelle devront s'appuyer ses travaux ultérieurs. Grâce à l'impulsion donnée par ces deux grands hommes, toutes les branches de la connaissance humaine ont fait d'admirables progrès : dans l'étude des faits, dans l'observation, dans l'analyse patiente et laborieuse, l'homme

a trouvé le levier au moyen duquel il peut soumettre la nature entière à son action puissante. Un homme prodigieux semble résumer à lui seul ce grand siècle, c'est Leibnitz! « Leibnitz, dit un des penseurs les plus profonds de notre époque (1), a étonné les plus grands hommes du plus grand siècle qui ait paru sur la terre, et le degré d'admiration qu'excitera ce vaste génie sera toujours la mesure de l'intelligence de ses lecteurs. » L'éloge est mérité sans doute; mais, en lui donnant notre assentiment, distinguons bien le génie de cet illustre philosophe, du sytème qu'il a mis au jour. Quelque admirable qu'il soit, quelque force de tête qu'il suppose dans son inventeur, ce n'est après tout qu'un système; et un système, comme on l'a fort bien dit, est le roman et non l'histoire de la nature. Le siècle qui a vu naître l'auteur de la *Monadologie*, de la *Raison suffisante* et de l'*Harmonie préétablie*, a fait de bien grandes choses; mais un examen attentif ne tarde pas à prouver que les résultats produits par ces philosophes sont plus brillants que solides, plus ingénieux que vrais; c'est en ce sens que, pour ce qui concerne la science qui nous occupe, nous avons dit qu'il se résumait dans la personne de Leibnitz. Mis en possession de la vraie méthode, les philosophes de ce siècle n'en ont pas fait une application rigoureuse. Descartes, en effet, par la position de son fameux principe : *Je pense, donc j'existe*, avait fixé à jamais dans la conscience le point de départ de toute la science philosophique. Il ne lui restait plus qu'à appliquer à l'étude des phénomènes intérieurs les règles de cette méthode expérimentale, qu'il avait lui-

(1) M. Royer-Collard.

même si nettement tracées; mais ce puissant génie, abandonnant, dès le second pas, le fil qui devait le guider dans ses recherches, s'était égaré, et, au lieu de se borner à constater et à décrire des faits, il avait mieux aimé expliquer les faits par des hypothèses. De plus, en concentrant toute certitude dans le fait extérieur de la conscience, il avait mis la philosophie dans la nécessité de démontrer l'existence du monde matériel. Cet abîme qu'il avait ouvert entre le dedans et le dehors, il crut l'avoir comblé par sa foi à la véracité divine. Contestant avec raison la preuve de Descartes, Malebranche crut en trouver une plus solide en invoquant le témoignage de la révélation, et Leibnitz en imaginant l'hypothèse de l'harmonie préétablie. Le judicieux Locke ne put se contenter des solutions données. Il comprend et applique mieux que ses prédécesseurs la méthode d'observation et d'analyse ; ses recherches psychologiques sont empreintes d'un esprit de sagesse remarquable. Mais lui-même croit avoir résolu la question, tandis qu'il n'a fait aussi que mettre au jour une nouvelle hypothèse : celle de la conformité de nos idées avec les corps. Quels pouvaient être les résultats de pareilles hypothèses ? Nous les connaissons. Après avoir admis l'existence du monde extérieur, Descartes, Malebranche et Locke ont prétendu prouver la réalité en la déduisant de la réalité des *idées*. L'hypothèse des idées admise, le seul système conséquent devait être celui de Berkeley : le monde extérieur est supprimé ; les idées sont les corps ; il n'y a dans la nature que des idées. Contre de pareilles absurdités, le bon sens humain a protesté par un scepticisme universel, et l'esprit religieux par le mysticisme.

Nous entrons maintenant dans une époque nouvelle, dans celle où nos pères ont reçu le jour et qui touche au siècle qui nous a vus naître. De même que le XVIIIe siècle s'explique par celui qui précède, ainsi le nôtre s'expliquera par l'influence exercée sur lui par le XVIIIe : car cette chaîne non interrompue, dont nous croyons avoir fait ressortir avec quelque évidence les principaux anneaux, depuis l'origine de la philosophie, ne sera pas brisée ; comme tous les hommes des siècles précédents, nous hériterons des idées de nos pères ; comme eux, nous comprendrons la nécessité de leur faire faire un nouveau progrès.

ÉCOLE SENSUALISTE.

CONDILLAC.

La philosophie du XVIIIe siècle est l'application universelle de la méthode cartésienne. A une époque dont le caractère essentiel est une foi exclusive dans l'observation et l'expérience, les systèmes fondés sur des hypothèses devront naturellement avoir peu de crédit ; et en même temps, comme une extrême liberté de penser sera devenue le privilége des philosophes, nous devons nous attendre à voir se développer dans toute leur étendue les conséquences qui résultent nécessairement de principes posés avec une entière indépendance. Aucun obstacle ne s'opposera au libre développement des systèmes : nous pourrons donc définitivement les juger par leurs résultats.

La France, où tout s'use plus vite que chez les autres nations de l'Europe, avait été la première à se défier

des hypothèses hasardées des disciples de Descartes. Vivement frappée des résultats obtenus par les sciences physiques, elle ne pouvait accorder son attention aux spéculations philosophiques, qu'à la condition de les voir procéder par la méthode prudente et sûre à laquelle l'astronomie et la physique étaient redevables de leurs immenses succès.

Alors se présenta un homme doué au plus haut degré de l'esprit dont était animé son siècle. CONDILLAC avait puisé dans l'étude approfondie des écrits de Locke le goût de cette méthode dont l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* avait offert un si remarquable modèle. Il y joignit un talent extraordinaire d'exposition et de style. Procédant avec une facilité rare du connu à l'inconnu, sachant répandre sur toutes les matières la lumière et l'agrément, il présenta sous une forme simple et claire à la fois les principes métaphysiques de la philosophie empirique développée avant lui, mais avec bien moins de précision, par Gassendi et Locke, et n'eut pas de peine à les rendre populaires chez une nation déjà disposée à adopter les doctrines fondées sur l'expérience sensible.

Pour bien comprendre le lien commun qui rattache à l'unité cartésienne les différents systèmes de philosophie qui se sont produits pendant le XVIIIe siècle (car heureusement celui de Condillac n'a pas été le seul), il est essentiel que l'on se fasse une idée exacte de cette méthode analytique à laquelle il faut rapporter une partie des succès qui les ont accueillis. Descartes a établi que c'est par la psychologie que doit débuter toute philosophie qui voudra s'appuyer sur une base

solide. L'homme ne sait que ce dont il a conscience : il connaît sa propre existence, en développant son activité ; il conçoit Dieu et le monde extérieur par les idées et les représentations qu'aperçoit son intelligence : c'est donc en partant de l'analyse des faits qui se manifestent dans sa conscience, c'est-à-dire de ses idées, qu'il pourra arriver à la certitude. Mais il ne suffira pas d'observer les phénomènes fugitifs et variés de ce monde intérieur : après avoir fait le compte exact des idées, la conscience ne sera pas faite encore ; il faudra remonter à leur origine, puis approfondir l'importante question de leur légitimité, afin que l'esprit satisfait se repose dans la conviction et la certitude de la réalité des phénomènes qu'elles représentent.

Si la méthode analytique eût été employée d'une manière aussi complète par les philosophes du XVIIIe siècle, nous croyons qu'ils eussent laissé peu à faire à leurs successeurs. Mais ce n'est jamais au début d'une révolution philosophique que les théories s'appliquent d'une manière complète; heureux et fiers de posséder une méthode dont les résultats leur paraissaient avec raison devoir être aussi positifs que certains, ils ne la développèrent pas dans toute leur étendue ; et, chose singulière ! les principales écoles de cette époque, ainsi que l'a remarqué judicieusement M. Cousin, se partagèrent les différentes parties qui constituent la véritable méthode. L'école de Condillac, au lieu de constater les caractères actuels des connaissances humaines, s'occupa d'abord d'en rechercher l'origine ; l'école écossaise, fondée par Reid, se distingua surtout par le soin qu'elle mit à faire le compte exact des idées que possède l'in-

telligence développée ; enfin, c'est principalement la profondeur avec laquelle le célèbre Kant a développé la question de la portée légitime de nos représentations qui fait l'originalité de sa philosophie. Et ce n'est pas impunément, comme nous allons le voir, que ces trois hommes distingués négligèrent un des points de cette méthode qu'il fallait appliquer dans toute sa rigueur et toute sa portée : la science, par leurs soins, gagna sans doute en étendue, en profondeur et en certitude; mais leur philosophie ne fut pas encore la vraie philosophie ; mais leurs systèmes, quoique appuyés sur des faits réels, ne furent pas assez conformes aux vérités reconnues par le sens commun de l'humanité, pour obtenir l'assentiment de tous les bons esprits.

Le premier ouvrage dans lequel Condillac essaya d'expliquer le mécanisme des opérations intellectuelles de l'esprit humain, fut son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1). L'origine de nos connaissances fut, selon lui, la *sensation;* mais il reconnut lui-même qu'il avait glissé trop légèrement sur les premiers actes de notre intelligence, et il crut en présenter une analyse complète dans son *Traité des sensations*, qu'il fit suivre d'un *Traité des animaux,* appendice nécessaire pour étendre ses observations à toute la classe des êtres animés.

Dans son Traité des sensations, le plus achevé de ses écrits, il imagina la statue d'un homme qui ne serait pourvu que d'un seul sens et à qui tous les autres manqueraient, afin de faire voir comment certaines facultés se développeraient par rapport à ce sens; puis,

(1) Publié en 1746.

accordant successivement d'autres sens à cette statue, il finit par lui donner tous ceux dont l'homme est pourvu, et indiqua alors, avec beaucoup de pénétration et de sagacité, quels devaient être les résultats de sa supposition.

Mais quelque ingénieuses que fussent les déductions tirées par Condillac du développement intellectuel de son *homme-statue*, il faut avouer que c'était là une singulière application de la méthode d'observation. Partir d'une fiction, et analyser les conséquences probables qui en résultent, ce n'est pas observer la nature telle qu'elle se présente au philosophe; c'est faire l'histoire d'une nature imaginaire. A cette première aberration, Condillac en joint une autre dont les conséquences n'ont pas été moins funestes. Selon lui, la méthode d'observation ne consiste pas seulement à constater, à énumérer, à classer les faits, mais bien à les systématiser, à les ramener à un principe commun, à leur origine, à l'*unité* en un mot. Mais s'il arrivait par hasard que cette unité, cherchée avec tant de soin, n'existât pas, faudrait-il en imaginer une à laquelle on rapporterait de gré ou de force tous les éléments divers trouvés par l'analyse? Serait-ce bien là la méthode de Bacon? Après avoir débuté par une analyse incomplète, ne serait-ce pas terminer par une synthèse illégitime? On peut faire à Condillac ce double reproche. Il lui faut d'abord un principe, dont il se chargera ensuite de développer toutes les conséquences : ce principe c'est la sensibilité; c'est dans la sensibilité qu'il voit l'intelligence tout entière; toutes les facultés de l'homme ne lui paraissent que le développement

varié d'une première sensation. Locke avait dit : *toutes les idées viennent de la sensation, ou de la réflexion de l'esprit sur ses propres opérations*. Condillac dit à son tour : toutes les idées et la *réflexion* elle-même, quel que soit l'objet auquel elle s'applique, viennent de la sensation. Il faut voir au reste comment s'enchaînent toutes les parties de son système. Jamais le mécanisme de l'entendement humain n'avait été expliqué d'une manière plus simple et plus intelligible.

« A la première odeur, dit-il, la capacité de sentir est tout entière à l'impression qu'elle éprouve; voilà l'attention.

L'attention que nous donnons à un objet n'est de la part de l'âme que la sensation que cet objet fait sur nous.

Un objet est ou absent ou présent : s'il est présent, l'attention est la sensation qu'il fait actuellement sur nous; s'il est absent, l'attention est le souvenir de la sensation qu'il a faite. Voilà la mémoire.

Nous ne pouvons comparer deux objets, ni éprouver les deux sensations qu'ils font exclusivement sur nous, qu'aussitôt nous n'apercevions qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent : or apercevoir des ressemblances ou des différences, c'est juger; le jugement n'est donc encore que sensation.

La réflexion n'est qu'une suite de comparaisons.

La réflexion, lorsqu'elle porte sur des images, prend le nom d'imagination.

Raisonner, c'est tirer un jugement d'un autre jugement qui le renfermait; il n'y a donc dans le raisonnement que des jugements et par conséquent des sensations.

L'ensemble de toutes ces facultés se nomme entendement : on ne saurait s'en faire une idée plus exacte.

En considérant nos sensations comme représentatives, nous venons d'en voir sortir toutes les facultés de l'entendement : si nous les considérons comme agréables, nous en verrons sortir toutes les facultés qu'on rapporte à la volonté.

La souffrance qui résulte de la privation d'une chose dont la jouissance était une habitude, est le besoin.

Le besoin a divers degrés : plus faible, c'est le malaise; plus vif, il prend le nom d'inquiétude; l'inquiétude croissante devient un tourment.

Le besoin dirige toutes les facultés sur son objet; cette direction de toutes les forces de nos facultés sur un seul objet, est le désir.

Le désir tourné en habitude est la passion.

Le désir rendu plus énergique et plus fixe par l'espérance, le désir absolu, est la volonté. Telle est l'acception propre du mot volonté; mais souvent on lui donne une signification plus étendue, et on la prend pour la réunion de toutes les habitudes qui naissent des désirs et des passions.

En résumé, la sensation, considérée comme représentative, devient, par suite de *transformations* successives, attention, comparaison, mémoire, jugement, réflexion, imagination, raisonnement; voilà pour l'*entendement*. Par des transformations analogues, la sensation, considérée comme agréable ou désagréable, devient besoin, malaise, inquiétude, désir, passion; voilà la *volonté*.

La *pensée* est la réunion de toutes les facultés qui se

rapportent à l'*entendement*, et de toutes celles qui se rapportent à la *volonté;* et comme l'élément générateur de la volonté et de l'entendement est la sensation représentative ou affective, l'élément générateur de la pensée est, en dernière analyse, la SENSATION. »

Tel est, selon Condillac, le système des facultés de l'âme. Ainsi disparurent toutes les obscurités et toutes les difficultés qui avaient fait jusqu'alors de la *métaphysique* une science inaccessible au vulgaire; on trouva fort commode sans doute de pouvoir expliquer d'une manière si simple le jeu compliqué de nos facultés intellectuelles. Au mérite de la clarté, le système de Condillac joignait celui de cette analyse expérimentale que l'esprit du temps exigeait dans toutes les recherches scientifiques. Les ouvrages de Condillac furent considérés en France comme renfermant le Code de la raison et du bon sens, et la doctrine de la *sensation transformée* devint la doctrine de tous les philosophes qui suivirent.

On oublia que si cette doctrine expliquait d'une manière assez satisfaisante les ressorts qui font agir une des facultés de l'esprit humain, il y en avait d'autres tout aussi réelles et non moins importantes, dont elle ne tenait aucun compte; c'était un singulier système que celui qui méconnaissait l'activité de l'âme, au point de l'identifier avec la sensation, phénomène fatal et passif. Comment se pouvait-il que la volonté, qui combat si souvent la sensation, qui si souvent sort victorieuse de cette lutte, fût confondue avec la sensation? Quant à ces idées absolues, nécessaires, d'espace, de temps, de substance, de cause, à ces vérités mathématiques qu'aperçoit l'intelligence et que la sensation

est impuissante à produire, comment la faisait-on sortir de l'expérience? C'est ce dont on ne s'inquiéta que médiocrement : l'esprit satisfait se reposa au sein du système de la sensation transformée; c'était un système fondé sur l'observation et l'expérience; à ce titre, il devait obtenir l'assentiment général. C'est ainsi que semblèrent avoir raisonné, sauf un bien petit nombre d'exceptions, les philosophes français du XVIII[e] siècle. Pendant près d'un siècle, le condillacisme a régné en France sans contestation, et ce n'est que de nos jours qu'il a succombé sans retour sous les attaques vigoureuses du professeur célèbre (1) auquel nous nous plaisons à faire remonter l'origine d'une révolution philosophique, dont les conséquences seront, nous devons l'espérer, aussi heureuses que fécondes.

La plupart des conséquences tirées par Condillac de ce principe de Bacon : *que tout ce que nous savons dérive de l'expérience ;* et de cet autre principe de Locke : *que toutes nos connaissances résultent de la sensation et de la réflexion*, avaient été déjà dévelopées, mais avec moins de clarté, par le philosophe anglais HARTLEY, dont nous avons déjà parlé, et qui, comme Condillac, avait outré la doctrine de Locke. « Toutes nos idées les plus complexes, avait dit Hartley, dérivent de la sensation, et *la réflexion ne forme point une source particulière d'idées*, comme le pense M. Locke. » Un disciple de Hartley, physicien célèbre, le docteur PRIESTLEY, professa la même doctrine et en tira plus rigoureusement encore toutes les conséquences. Si l'homme

(1) Voyez les Fragments des leçons de M. Royer-Collard, réunis par M. Jouffroy et imprimés à la suite de sa traduction de Thomas Reid.

n'est considéré que comme une *collection de sensations*, il devient assez difficile d'expliquer la liberté et la spiritualité de l'âme. Aussi Priestley est-il très-disposé à nier l'une et l'autre : « Il n'y a pas, dit-il, dans l'homme deux principes aussi différents l'un de l'autre que la *matière* et l'*esprit*. L'homme tout entier est un composé homogène, et des deux natures matérielle et immatérielle que l'on fait entrer dans le système universel du monde, il y en a une de superflue. » Mais si l'homme est un être purement materiel, si la faculté de penser est le résultat d'une organisation particulière du cerveau, ne s'ensuit-il pas que toutes ses fonctions doivent être réglées par des lois mécaniques, et dès lors que toutes ses actions sont déterminées par une irrésistible nécessité? C'est ce dont ne craint pas de convenir le docteur Priestley, qui fait observer ailleurs « que la doctrine de la nécessité découle immédiatement de la matérialité de l'homme, parce que le *mécanisme* est une conséquence inévitable du matérialisme. »

Darwin, autre philosophe anglais, successeur de Priestley, s'exprima avec plus de netteté encore sur cette question. « Les idées, dit-il, sont des choses matérielles. » La conséquence immédiate qui résultait de cette doctrine devait être qu'il ne peut y avoir d'autre principe moral que d'éviter les sensations pénibles et de chercher les sensations agréables. Édouard Search, autre philosophe de la même époque, rapporta en effet tous nos motifs d'action à l'intérêt personnel.

Voilà donc encore la philosophie de la sensation

conduisant irrésistiblement au matérialisme et à la morale intéressée. Condillac et Hartley avaient protesté d'avance contre une pareille interprétation de leur système des facultés de l'âme. « La matière et le mouvement, dit Hartley, quelque division qu'on puisse en faire, de quelque manière qu'on en raisonne, ne donneront jamais que de la matière et du mouvement. » En conséquence, il demande qu'on ne tire en aucune façon de ses paroles des conclusions contraires à l'immatérialité de l'âme. Les ouvrages de Condillac offrent de même un grand nombre de passages dans lesquels il témoigne de son respect pour les vérités morales et religieuses. Mais ce n'est pas impunément que l'on pose et que l'on fait adopter un faux principe : la logique a bientôt brisé les faibles obstacles que la timidité veut opposer à sa marche rapide. Mais, en Angleterre, une école spiritualiste (1), s'élevant à côté de celle de Locke, vint diminuer du moins son influence et arrêter son action destructive. En France, la philosophie de Condillac ne rencontra pas d'obstacles. De généreuses protestations osèrent en vain s'élever contre elle; la voix du siècle parla plus fort et ne permit pas de les entendre. Les tristes doctrines de l'athéisme et du matérialisme s'élevèrent bientôt sur les ruines de la religion et de la morale.

PHILOSOPHIE SENSUALISTE

EN FRANCE.

A la tête des écrivains français qui propagèrent en la dénaturant la philosophie de Locke, doit se placer

(1) L'école écossaise.

cet homme prodigieux qui, cultivant avec un égal succès tous les genres les plus élevés de la littérature, y laissa partout l'empreinte de son génie heureux et flexible. Mais ce n'est pas en développant d'une manière scientifique et suivie une doctrine philosophique, que VOLTAIRE exerça sur l'esprit de son temps l'immense influence qui a rendu son nom si populaire. Placé en quelque sorte au-dessus de cette foule d'écrivains qui s'inspiraient de ses pensées, c'était lui qui semblait donner le signal à ses amis, encourager leurs efforts, et imprimer à leurs travaux une direction systématique. Le caractère distinctif de sa philosophie est un esprit de critique, un scepticisme superficiel et moqueur, qui s'expliquent d'abord par la nature de son esprit, et qui devaient être d'ailleurs l'inévitable conséquence du système qui, après avoir placé l'origine de nos connaissances dans les mouvements de la sensibilité physique, ne pouvait manquer de conduire à des résultats opposés aux croyances éternelles du genre humain, et par conséquent d'inspirer quelque défiance et quelque doute à un homme doué comme lui de tant de sagacité et de bon sens.

Ce fut lui néanmoins qui, après avoir fait connaître Newton et Locke à ses contemporains, signalant les travaux de Condillac comme ceux du plus grand philosophe qu'eût possédé la France, y popularisa la philosophie de la sensation. D'ALEMBERT, DIDEROT, HELVÉTIUS, D'ARGENS, D'HOLBAC, LAMÉTRIE, ne se contentèrent pas d'expliquer par les impressions du monde extérieur sur nos organes tous les phénomènes de l'intelligence; ils appliquèrent leur système métaphy-

sique à la morale, à la religion, à l'histoire, à l'économie politique; et ce fut dans le but d'anéantir non-seulement le catholicisme, mais encore tout ce qui porte le nom de religion positive, qu'ils conçurent le plan de cette vaste publication connue sous le nom d'*Encyclopédie*, recueil immense renfermant sans doute plusieurs choses excellentes, mais rédigé, pour ce qui concerne la philosophie, dans un esprit de partialité et de dénigrement qui ne se ressent que trop des dispositions anti-religieuses de ses auteurs. A l'entrée de *cette vaste Babel des sciences et de la raison*, comme l'appelle un écrivain moderne (1), d'Alembert et Diderot placèrent un *discours préliminaire*, qui est un des meilleurs morceaux de l'ouvrage, et dans lequel, empruntant à Bacon la classification encyclopédique des connaissances humaines, ils cherchèrent à montrer l'enchaînement des sciences et des arts, et de tracer l'histoire des progrès de l'esprit humain, jusqu'à la naissance des lettres. Tous les deux adoptèrent le naturalisme et en exposèrent les principes qu'ils appliquèrent à l'analyse de l'esprit humain et à l'étude des beaux-arts. D'Alembert était un mathématicien du premier ordre, et il a mérité une grande renommée par ses travaux scientifiques. Quant à Diderot, le talent dont il a donné quelques indices n'a reçu aucune application entière. Il était doué d'une âme ardente et désordonnée. Sans connaissances profondes sur aucunes choses, sans persuasion arrêtée, sans respect pour aucune idée reçue, pour aucun sentiment, il erra dans le vague, en y faisant parfois briller quelques éclairs. « Au total,

(1) M. de Châteaubriand.

dit M. de Barante (1), Diderot fut un écrivain funeste à la littérature comme à la morale.. Il devint le modèle de ces hommes froids et vides, qui apprirent à son école comment on pouvait se battre les flancs pour se donner de la verve dans les mots, sans avoir un foyer intérieur de pensée et de sentiment. »

Un ami de Frédéric le Grand, de ce monarque philosophe qui, plein d'enthousiasme pour la littérature française, appela auprès de lui les savants les plus distingués de cette époque, Jean Boyer, marquis D'ARGENS, réussit à répandre parmi les gens du monde le goût des études philosophiques, par la publication de sa *Philosophie du bon sens*, ouvrage conçu dans l'esprit du sensualisme, mais où il montra bien moins de hardiesse que ne le fit ensuite un autre favori de Frédéric, LAMÉTRIE. Cet apôtre du matérialisme a rendu son nom célèbre par la publication de trois traités qui ont pour titres : *l'Homme-Machine*, *Traité de l'âme*, et *l'Homme-Plante*. Il s'efforça de prouver la non-existence d'une âme spirituelle et l'identité absolue de ce que le vulgaire appelle âme avec le corps et son organisation. Ses arguments, combattus par M. DE LUZAC, dans un ouvrage auquel il donna pour titre : *l'Homme plus que machine*, se réduisent en dernière analyse à l'exposition de cette idée, qui déjà n'était pas bien neuve, et à laquelle tout le talent d'un physiologiste fameux de nos jours (2) n'a pu donner plus de vie, savoir : que toutes les opérations de l'âme dépendent du corps, et que par conséquent on ne peut démontrer

(1) Tableau de la littérature au XVIII[e] siècle.
(2) M. Broussais.

ni sa spontanéité, ni son activité absolue. Ce qui se réduit à prouver (ce qu'aucun spiritualiste ne nie) que le corps est un organe indispensable à l'âme, dans l'état actuel de son existence; c'est-à-dire, que le corps détermine et modifie l'action de l'âme, de même que l'âme à son tour détermine et modifie celle du corps.

Mais aucun écrivain n'employa plus d'adresse, d'habileté et de passion pour ébranler jusque dans leurs fondements les principes de la religion, de la morale et de la politique, que l'auteur du livre devenu si célèbre sous le titre de *Système de la nature*. Le but de cet ouvrage, que l'on attribue avec beaucoup de vraisemblance au baron D'HOLBACH (1), est d'établir le fatalisme et l'athéisme sur des bases philosophiques. L'homme, dit l'auteur, n'est malheureux que parce qu'il méconnaît la nature, et qu'il veut être métaphysicien avant d'être physicien. Il est donc nécessaire qu'on le rappelle à l'étude de la nature, d'après la voie de l'expérience. La théorie exposée dans le *Système de la nature* a de nombreux rapports avec celle d'Épicure; mais les arguments en faveur de l'athéisme sont mieux développés et adaptés aux découvertes de la physique moderne, à l'état de la science philosophique, aux croyances religieuses et aux doctrines morales des peuples.

Après avoir présenté quelques considérations sur le mouvement et la matière, qu'il prétend avoir existé de toute éternité, l'auteur enseigne que l'homme est soumis aux mêmes lois générales que les autres choses

(1) Il fut publié à Londres, en 1770, sous le nom supposé de Mirabaud.

de la nature. Sa vie n'est qu'une suite de mouvements nécessaires et liés qui ont pour principes, soit des causes renfermées en lui-même, c'est-à-dire les matières solides et fluides dont son corps se compose, soit des causes extérieures qui agissent sur lui. Ce qu'on appelle intelligence dans l'homme n'est qu'un résultat des actions mécaniques, d'où proviennent tous les autres phénomènes de la nature.

L'homme se fait toujours le centre de l'univers : c'est à lui-même qu'il rapporte tout ce qu'il y voit. Dès qu'il croit entrevoir une façon d'agir qui a quelque conformité avec la sienne, ou quelques phénomènes qui l'intéressent, il les attribue à une cause qui lui ressemble ; c'est donc à une cause intelligente à sa manière qu'il rapporte toute la nature : ainsi s'est formée l'idée d'un Dieu intelligent qui produit l'ordre de la nature.

On ne conçoit pas ce que c'est qu'un pur esprit ; lorsque l'homme veut se former une idée de l'âme, il faut nécessairement qu'il ait recours à des caractères matériels, ce qui prouve déjà que cette âme ne peut point être immatérielle. L'âme n'est donc autre chose que le cerveau ; c'est le centre commun du système nerveux, le point où aboutissent tous les mouvements des nerfs, c'est-à-dire toutes les facultés de l'âme.

Les facultés intellectuelles et morales n'étant pas les mêmes chez tous les hommes, cette diversité met entre eux de l'inégalité, et cette inégalité fait le soutien de l'état social. La nécessité que l'homme vive en société rend pareillement la morale nécessaire. Mais comme ce qu'on appelle qualités morales n'est que le résultat immédiat du tempérament, c'est la médecine qui peut seule

donner au moraliste la clef du cœur humain : en guérissant le corps, il serait assuré de guérir aussi l'esprit.

L'homme est un être physique, lié à la nature universelle, et soumis aux lois nécessaires et immuables qu'elle impose à tous les êtres qu'elle renferme : s'il était libre, comme on le prétend, il faudrait qu'il fût tout seul plus fort que la nature entière, ou qu'il fût hors de cette nature.

Il est de l'essence de l'homme, comme de tous les êtres de la nature, de tendre au bien-être et de vouloir se conserver. Tous les mouvements de sa nature sont des suites nécessaires de cette impulsion primitive. Il aime le plaisir et abhorre la douleur. Il faut donc nécessairement que sa volonté soit déterminée par les objets qu'il croit utiles, et repoussée par ceux qu'il croit nuisibles. Ce que nous appelons délibération n'est autre chose qu'être successivement attiré et repoussé. Tout ici est donc mécanique.

C'est surtout pour combattre le dogme de l'immortalité de l'âme que l'auteur du *Système de la nature* emploie toute la force de sa logique : il termine son argumentation par l'apologie du *suicide*, qu'il va jusqu'à recommander en certaines occasions.

Voici sa morale :

Rien de plus chimérique, dit-il, qu'une morale qui se fonde sur des mobiles imaginaires qu'on a placés hors de la nature, ou sur des sentiments innés indépendants des avantages qui doivent en résulter pour nous. Il est de l'essence de l'homme de s'aimer lui-même, de vouloir se conserver, de chercher à rendre son existence heureuse. Ainsi l'intérêt ou le désir du

bonheur est l'unique mobile de toutes ses actions. Cet intérêt dépend de son organisation actuelle, de ses besoins, de ses idées acquises, des habitudes qu'il a contractées.

On a dit que l'athée ne pouvait avoir de vertus ; rien de plus faux : un athée est un homme qui a étudié la nature et ses lois, qui connaît sa propre nature et qui sait ce qu'elle lui impose. Un athée a de l'expérience : cette expérience lui prouve à chaque instant que le vice peut lui nuire ; son intérêt, qu'il comprend, lui indique donc qu'il doit bien se conduire à l'égard de ses semblables, et régler ses propres penchants de manière à ne pas compromettre son bonheur.

Il nous a bien fallu exposer tout au long cet abrégé des doctrines de la philosophie sensualiste du XVIIIe siècle. Ce ne sont pas, en effet, les doctrines professées par un individu isolé, par un rêveur entraîné hors des limites de la raison par une imagination vagabonde et déréglée. Quel qu'ait été l'auteur du *Système de la nature*, il ne faisait que coordonner les arguments qu'il entendait répéter autour de lui, et que renfermaient déjà en grande partie les ouvrages publiés par les encyclopédistes. On connaît le mot d'une femme d'esprit de cette époque, qui dit, à l'apparition d'un autre livre non moins célèbre, dans lequel Helvétius essaya de prouver que toutes nos vertus n'ont pour base que l'égoïsme : « C'est un homme qui a dit le secret de tout le monde. »

S'il est vrai, comme on le prétend, que le livre de *l'Esprit* ait été composé de matériaux recueillis par Helvétius dans la société où il avait habitude de vivre ;

et qu'il présente le tableau authentique des principes alors en vogue parmi les beaux-esprits de Paris, que pouvons-nous penser d'une société qui avouait publiquement une pareille doctrine?

C'est dans cet ouvrage qu'Helvétius s'efforce de prouver que la cause de la supériorité de l'âme humaine sur celle des bêtes ne provient que de la différence de l'organisation physique.

« Si la nature, dit-il d'un air de triomphe, au lieu de mains et de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute que les hommes, sans arts, sans habitations, sans défenses contre les animaux, tout occupés du soin de pourvoir à leur nourriture et d'éviter les bêtes féroces, ne fussent encore errants dans les forêts, comme des troupeaux fugitifs? » On peut lire dans les *Mémoires* de Xénophon la réfutation faite par Socrate de cette ridicule doctrine, qu'avaient admise les sophistes de la Grèce. Nous trouvons aussi, dans le Traité de Galien sur l'usage des diverses parties du corps, un passage qui répond directement à l'assertion du philosophe français :

« Comme de tout les animaux l'homme est le plus sage, aussi les mains sont-elles adaptées aux besoins d'un animal sage. Car ce n'est pas parce qu'il a des mains qu'il est plus sage que les autres animaux, mais c'est, au contraire, parce qu'il est plus sage que les autres qu'il a reçu des mains, ainsi que le pensait judicieusement Aristote; et ce ne sont pas ses mains qui l'ont formé à l'étude des beaux-arts : c'est sa raison. Les mains ne sont que l'organe avec lequel il met cette étude en pratique. »

Helvétius avait pensé que l'on pourrait, en partant des principes de l'intérêt personnel, composer à l'usage des peuples un *Catéchisme* philosophique, dont les maximes seraient claires, positives, invariables. « Il dépend du législateur, ajoutait-il, de rendre les citoyens vertueux : la *récompense*, la *protection*, la *gloire* et l'*infamie*, sont quatre divinités qui peuvent répandre les vertus et créer des hommes illustres dans tous les genres. » Le vœu d'Helvétius a été exaucé. Nous avons vu de nos jours publier, sous son expression la plus franche et la plus naïve, ce *Catéchisme de Morale* dont l'observation devait faire le bonheur des peuples. Volney fit pour la morale d'Helvétius ce que le grand médecin Cabanis avait exécuté quelques années auparavant pour sa doctrine physiologique, en exposant, d'après le *Traité des Sensations*, avec toute l'autorité d'un savoir incontesté et tous les attraits d'un style élégant et varié, les rapports du *physique et du moral*. Derniers représentants de cette famille de philosophes qu'avait produits l'école de Condillac, ils ont prouvé que la différence des temps n'empêche pas un système donné de produire ses inévitables conséquences. C'est un singulier livre de morale que celui dans lequel Volney se borne à enseigner à l'homme que sa suprême loi est de se *conserver*, et à lui conseiller par conséquent de ne point commettre de crimes, d'après cette considération que la loi ne manquera pas de le punir! Mais cette morale découlait tout naturellement du système philosophique qui identifiait les plus nobles et les plus sublimes créations de l'esprit humain avec les mouvements les plus grossiers de l'organisme.

Ainsi les disciples de Condillac en France, de même que ceux de Locke et de Bacon en Angleterre, s'élançant hors des limites dans lesquelles la sagesse de leur maître avait circonscrit leur doctrine, dégradaient la nature humaine, et renversaient hardiment toutes les lois de la morale, tous les principes conservateurs de la société. Il faut avouer que l'esprit général de la nation les portait naturellement à se livrer à toute la fougue de leur imagination, à tout le vague de leurs théories. Déjà c'était une idée universellement répandue que notre état social devait subir des réformes radicales. La corruption des mœurs, triste résultat des exemples légués à la cour de Louis XV par les turpitudes de la régence; l'ineptie des hommes du pouvoir, cherchant à dissimuler leur faiblesse sous le voile d'une tyrannie petite, tracassière, immorale; le triste état des finances, publiquement dilapidées, tout semblait justifier la hardiesse des philosophes, que le cri public appelait à la noble mission de détruire les abus. Certes nous ne commettrons pas l'injustice de méconnaître les immenses services que la philosophie du XVIII[e] siècle a rendus à la société française : mais il faut lui adresser les mêmes reproches que nous pouvons également faire à cette grande révolution de 89, sur laquelle elle a exercé une si puissante influence. Dans son impatience d'en finir avec le moyen-âge, la révolution française n'a pas toujours respecté les limites devant lesquelles devait s'arrêter son action destructive. De même, entraînés par leur zèle, les philosophes du XVIII[e] siècle, en soumettant à l'analyse les éléments constitutifs de la société, songèrent plus souvent à détruire les institutions qui

leur paraissaient vicieuses, qu'à indiquer les bases sur lesquelles on devait en établir de nouvelles. Convenons aussi qu'une théorie philosophique qui faisait dériver tous les développements de l'intelligence et de la moralité humaine d'un principe aussi variable, aussi individuel, que celui de la sensibilité physique, était éminemment propre à égarer les écrivains du XVIIIe siècle dans une voie étroite et exclusive. Mais cette doctrine devait entraîner une conséquence d'un autre genre. Après avoir attaqué successivement les principes théorétiques sur lesquels se fondent les lois morales, la croyance à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme, on ne pouvait manquer d'appliquer le même esprit de critique aux principes de la science elle-même : il fallait bien que la philosophie sensualiste produisît le scepticisme. Dejà les écrits de Voltaire offraient assez clairement cette tendance à combattre les prétentions des philosophes dogmatiques; et, quoiqu'en général il parût adopter les théories de ses amis relativement à l'origine de la connaissance humaine, il avait plus d'une fois exprimé des doutes sur la certitude des principes empruntés à l'expérience. Cependant il ne songea jamais à développer méthodiquement les motifs qui pouvaient servir de base à ses opinions sceptiques. Il n'en fut point de même du philosophe écossais David Hume, qui, du point de vue empirique de Locke et de Condillac, examinant avec autant de sagacité que de profondeur la nature de l'homme considéré comme un être intelligent et actif, déduisit de cet examen un système fortement lié, dans lequel il sapa jusque dans leurs fondements tous les principes de la science humaine.

SCEPTICISME DE HUME.

Locke avait démontré que par les sens nous ne percevons rien autre chose que des qualités sensibles, et nullement l'existence des objets : « Avoir l'idée d'une chose dans notre esprit, avait-il dit, ne prouve pas plus l'existence de cette chose que le portrait d'un homme ne démontre son existence dans le monde, ou que les visions d'un songe n'établissent une véritable histoire. » Si Locke eût été conséquent, il aurait conclu de cette doctrine que nous n'avons aucun moyen de nous assurer de l'existence des corps extérieurs, et qu'en définitive nous ne percevons que nos idées : cette conclusion, comme nous l'avons vu, fut tirée par Berkeley. Condillac, à son tour, entraîné par la logique à chercher sur quels fondements repose notre croyance au monde extérieur, avait été forcé de conclure que les sons, les saveurs, les odeurs n'existant pas réellement dans les objets, mais dans l'âme qui les perçoit, nous ne percevons en définitive rien autre chose que nos propres modifications.

Hume, poussant avec la plus grande vigueur de logique les conséquences déjà tirées en partie par Condillac et Berkeley, prouva, dans une suite de raisonnements bien déduits, qu'il ne saurait y avoir de connaissance *objective* philosophique, et que nous sommes réduits à notre conscience, c'est-à-dire, aux *phénomènes* qui passent devant elle, et à leurs relations purement *subjectives* (1).

(1) Les expressions que nous avons soulignées ont besoin d'être expliquées.

Tout ce qui se passe en nous, dit Hume, se réduit à des impressions ou des sensations, et à des notions ou idées; ces dernières ne sont que des copies des premières; et tout ce qui les distingue de leurs originaux, c'est qu'elles sont moins fortes et moins vives.

Sur quoi repose notre croyance à la réalité d'un fait? Sur la sensation, sur la réflexion, et sur le rapport de cause à effet. Mais d'où nous vient cette notion de cause à effet? C'est une notion purement expérimentale; nous ne la possédons point *à priori;* ce n'est point un principe nécessaire, et rien de moins raisonnable que de conclure de l'une à l'autre. C'est une habitude que nous avons prise, et qui résulte uniquement de l'association de nos idées. L'expérience nous a montré en effet un certain nombre de phénomènes et d'événements, liés à d'autres événements et à d'autres phénomènes; mais l'expérience ne peut nous apprendre que ce qui se passe actuellement devant nous, et ne nous donne nullement le droit de tirer la même conclusion hors des limites du présent, et par-delà l'observation sensible. Or l'expérience se fonde en définitive sur un

Je touche un corps; il y a là trois choses, savoir: 1o *moi* qui conçois, 2o ma conception, 3o la chose conçue. Je suis le *sujet* de la conception, la chose conçue en est l'*objet*. Pour moi, il y a deux faits certains: la réalité intérieure de la conception, dont je suis le sujet (*certitude subjective*); la réalité extérieure de la chose conçue (*certitude objective*). Mais, pour les philosophes qui n'admettent qu'un fait certain par lui-même, c'est-à-dire la conception actuelle, la certitude immédiate ou naturelle est purement *subjective*. Qu'est-ce que l'objet alors? C'est une apparence, un *phénomène*. — Il est essentiel que l'on se fasse dès maintenant une idée exacte de ces expressions qui joueront un si grand rôle dans la philosophie de Kant et de ses successeurs.

instinct qui pourrait nous abuser; il n'est donc point de métaphysique possible.

La géométrie et l'arithmétique sont les objets de la science abstraite; les idées d'espace et de nombre sur lesquelles ces sciences sont fondées, font tomber la raison en contradiction avec les sens et avec elle-même. En effet, l'espace est divisible à l'infini, et cependant il est fini dans le point, dans la ligne. L'angle compris entre un cercle et sa tangente est infiniment plus petit qu'aucun angle droit. On démontre tous ces *faits*, et cependant ils révoltent la raison. Il en est absolument de même pour l'idée de temps : ici il existe un nombre infini de moments dont l'un succède à l'autre, et l'engloutit en quelque sorte : la raison ne conçoit point cette succession, et cependant elle ne peut la réfuter. Il faut donc qu'en toute circonstance elle se défie d'elle-même.

En résumé, l'expérience ne nous donne aucune connaissance certaine, la raison est sans cesse en contradiction avec elle-même; par conséquent, nous ne connaissons rien de réel.

Hume place le principe de la vertu dans le sentiment moral, que, dans son système, il est bien difficile d'expliquer. Le suicide ne lui paraît pas un acte immoral.

Il employa à combattre les preuves de l'existence de Dieu, de la providence, de l'immortalité de l'âme, la même puissance de raisonnement qui lui avait servi à ébranler les principes de la science.

Ce *nihilisme absolu*, raison dernière de la philosophie de la sensation, doit parler assez haut pour la faire

apprécier à sa juste valeur : c'est par les conséquences que l'on peut juger de toute la portée d'un principe. Condillac et Hume nous apprennent que les corps, comme les esprits, ne sont que des collections de sensations, et d'après ce procédé l'on est bientôt amené à penser que Dieu n'est lui-même qu'une collection d'effets. Mais, comme l'a si bien dit M. Royer-Collard (1), des collections ne sont pas des êtres; il n'y a point de collections dans la nature : nous voici donc arrivés à ce terme où, le monde physique et le monde intellectuel s'écroulant à la fois, la sensation règne seule au-dessus des abîmes du néant.

AUTRES PHILOSOPHES SENSUALISTES.

Depuis Condillac jusqu'à Hume, nous avons suivi dans ses progrès (si l'on peut appeler progrès cet enchaînement fatal de conséquences déduites d'un principe erroné) la marche de l'école sensualiste en Angleterre et en France. Mais déjà, dans ces deux pays, plusieurs philosophes avaient protesté, au nom de la religion et de la morale, contre ce débordement de funestes doctrines. Partis, comme Helvétius et Condillac, du principe de la sensation, ils aimèrent mieux manquer aux lois de la logique qu'aux droits sacrés de la religion et de la vertu; ils respectèrent tout ce que les générations précédentes avaient respecté; et, s'ils ne purent édifier sur la base qui leur servait d'appui une science rationnelle et positive, ils trouvèrent du moins de nobles inspirations dans ce sentiment moral,

(1) Fragments recueillis par M. Jouffroy, p. 425.

dans cette sympathie généreuse, que l'influence d'une société corrompue n'avait pu effacer de leurs cœurs.

Charles BONNET, de Genève, fut celui de tous qui se donna le plus de peine pour rattacher à la théorie de la sensation la nature morale et les croyances religieuses ; mais nul autre aussi ne fit voir mieux que lui l'impossibilité d'arriver par cette route au but qu'il se proposait d'atteindre. Comme Condillac, il avait supposé que l'homme est une statue, douée d'un principe inconnu auquel il n'accorde d'abord aucune propriété particulière, mais dont toutes les facultés naissent, se formènt et se développent par l'action des objets extérieurs. Plein de zèle et d'amour pour les sciences naturelles, qu'il cultivait avec succès, il s'occupait sans cesse de connaître les ressorts de l'organisation matérielle; mais sa persuasion intime, ses habitudes, le cercle où il vivait, tout le ramenait à une morale élevée et à l'amour de la religion ; et c'est précisément parce qu'il n'avait aucune défiance de lui-même, et qu'il ne songeait pas à douter de l'essence divine de l'âme, qu'il faisait une large part à la nature physique. Cependant il avait trop de pénétration dans l'esprit pour ne pas s'apercevoir du peu de liaison qu'il y avait entre ses opinions sur les rapports intimes du physique et du moral, et ses principes religieux : aussi, pour expliquer une métaphysique qui tendait malgré lui au matérialisme, a-t-il été forcé de convenir que toutes ses recherches s'appliquaient, non pas à l'âme en elle-même, mais à une certaine âme physique, formée d'une matière délicate, subtile et mystérieuse, par l'intermédiaire de laquelle l'âme propre-

ment dite communique avec le corps : supposition bizarre qui ne pouvait être que le résultat d'une grande bonne foi et d'un amour sincère de la vérité, mais qui prouve que Bonnet n'avait pas calculé d'avance quelles pourraient être les conséquences du principe qui lui avait servi de point de départ. Ses deux principaux ouvrages sont l'*Essai sur les facultés de l'âme* et la *Contemplation de la nature.*

On ne trouve non plus aucune trace de l'esprit d'irréligion et de critique désordonnée qui caractérise un si grand nombre d'écrivains du XVIIIe siècle, dans le grand et important travail qui a rendu immortel le nom de MONTESQUIEU. Laissant loin derrière lui ceux de ses contemporains qui appliquaient leurs théories philosophiques à l'étude de l'histoire, de la législation et du droit des gens ; bien supérieur aux MABLY, aux RÉAL, aux WATTELL et aux BURLAMAQUI, il songea, après avoir payé, dans ses *Lettres persanes*, le tribut à la frivolité de son siècle, à élever un monument plus durable et plus digne de lui. Grave, sérieux, réfléchi, il alla, loin d'une société dont l'influence l'aurait empêché de se livrer à la méditation et à l'étude, observer en véritable philosophe les lois et les constitutions des différents peuples. Il voulut rechercher comment les lois positives dépendent des mœurs, de la forme des gouvernements, des circonstances physiques, des événements historiques, enfin de tout ce qui forme l'ensemble de chaque nation. Le résultat de cet immense travail, auquel il consacra toute sa vie, fut l'*Esprit des lois.*

Il serait injuste d'oublier dans cette revue, quelque

rapide qu'elle soit, le nom d'un philosophe peu connu de son temps, quoique Voltaire lui-même eût su apprécier tout son mérite (1), et encore moins connu du nôtre: c'est le P. BUFFIER. Une grande clarté dans le style, une excellente méthode d'exposition, distinguent ses divers écrits, dans lesquels il essaya de concilier les principes de Locke avec ceux de Descartes. Il reconnut la réalité des vérités premières qu'il définit : des propositions si claires, qu'elles ne peuvent être prouvées ni combattues par des propositions qui le soient davantage. « Il faut donc, dit-il, s'en rapporter sur leur certitude au bon sens, au consentement unanime de tous les hommes jouissant de leur raison. »

Mais celui de tous les philosophes français qui demeura le plus étranger aux influences de la philosophie empirique fut, sans contredit, J.-J. ROUSSEAU. Opposé à l'esprit de son siècle, défenseur généreux des droits imprescriptibles de la morale et de la liberté, interprète éloquent des besoins du sentiment religieux, il représente presque seul en France cette philosophie spiritualiste qui semblait être, à cette époque, pour jamais bannie de la patrie de Descartes et de Fénélon. Au milieu des contradictions sans nombre que présentent ses ouvrages, où viennent se refléter toutes les vicissitudes d'une vie agitée et malheureuse, on trouve chez lui l'amour de l'humanité, le sentiment le plus vif de reconnaissance pour l'auteur de la nature, le respect le plus profond pour les lois de la morale. Sans doute

(1) « Il y a dans ses Traités de métaphysique, dit-il, des morceaux que Locke n'aurait pas désavoués; et c'est le seul jésuite qui ait mis une philosophie raisonnable dans ses ouvrages. »

le spiritualisme de Rousseau ne repose point sur une théorie méthodique et raisonnée ; mais ces élans d'une âme tendre et sensible, froissée par l'infortune et dégoûtée du spectacle de la corruption qui l'entoure ; ces touchantes inspirations d'un cœur vraiment impressionné par tout ce qu'il y a de bon et de beau dans la nature, dans la religion et dans l'homme, charment l'imagination et reposent la pensée, fatiguée du spectacle de la lutte que tant d'autres philosophes avaient engagée contre les plus nobles croyances du genre humain.

Elles trouvèrent encore un interprète moins éloquent sans doute, mais plus exact, plus judicieux et plus profond, dans l'illustre TURGOT, dont l'article *Existence*, inséré dans l'Encyclopédie, est le meilleur morceau de métaphysique qui ait paru dans le XVIIIe siècle. Il n'est pas de notre sujet de suivre cet homme de bien dans la carrière politique où il montra constamment autant de zèle que de désintéressement. Il prit une part active aux travaux des *économistes*, dont les efforts avaient pour but de réformer les abus de l'administration. Ceux-ci se partageaient en deux écoles : l'une, ayant pour chef QUESNAY, plaçait dans les produits agricoles la source de toutes les richesses, et bornait la science du gouvernement à favoriser l'agriculture ; l'autre, attachée aux principes du conseiller d'état VINCENT DE GOURNAY, voyait dans le travail manufacturier la seule richesse de l'État, et insistait pour que le gouvernement demeurât spectateur passif de l'industrie et du commerce ; sa maxime était : *Laissez faire, laissez passer*. Turgot était lié avec Quesnay, et ami intime de Gournay. Il entreprit de concilier les deux systèmes,

dont les estimables auteurs, tendant au même but par des routes opposées, étaient cependant d'accord sur les moyens de faire prospérer l'agriculture et le commerce. Alors naquit cette science nouvelle, à qui les travaux d'Adam Smith, de Garnier, de Sismondi, de Bentham, de Malthus, et de tant d'autres économistes modernes, ont donné une si haute importance.

C'est dans un discours qu'il prononça à l'âge de 23 ans, en sa qualité de prieur de Sorbonne, sur les *progrès successifs de l'esprit humain*, que Turgot mit au jour cette grande idée, développée plus tard par CONDORCET : que l'espèce humaine obéit à une loi constante, qui est celle d'une perfectibilité à laquelle il n'est pas possible d'assigner un terme.

L'idée émise par Turgot fit comprendre à Condorcet le vrai sens de l'histoire. Seul des philosophes du XVIII[e] siècle, il sut reconnaître en elle l'enseignement de l'humanité, et, dans l'exploration des routes déjà parcourues, la raison des progrès et des découvertes à faire.

L'ouvrage dans lequel il exposa ces principes a pour titre : *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* Il le composait au moment même où, poursuivi au nom de cette liberté à laquelle il avait consacré sa vie entière, il errait d'asile en asile pour mettre sa tête à l'abri de la proscription.

« Le progrès de l'esprit humain, dit-il, est soumis aux mêmes lois générales qui s'observent dans le développement individuel de nos facultés, puisqu'il est le résultat de ce développement, considéré en même temps dans un grand nombre d'individus réunis en

société. » Ce principe le menait à la conviction de la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine. Il s'est exagéré sans doute cette perfectibilité, lorsqu'il a avancé que l'homme parviendrait probablement à prolonger sa vie de plusieurs siècles. Il n'a pas senti assez clairement comment l'homme exerce sa puissance; il n'a pas vu qu'il ne crée pas de nouveaux éléments dans sa pensée, dans sa constitution physique et dans ses rapports avec le monde; que ses conquêtes ne peuvent être qu'une connaissance plus profonde, une révélation plus vive de la nature, posée par Dieu même comme un problème à résoudre dans le cours des siècles. Mais, quoique sa main ait pu faillir dans l'exécution du tableau qu'il a tracé quelques instants avant de porter sa tête sur l'échafaud révolutionnaire, il n'en a pas moins la gloire d'avoir produit avec éclat cette haute et noble pensée qui semble devoir présider à tous les travaux du XIXe siècle.

ÉCOLE ÉCOSSAISE.

C'était un philosophe écossais qui, appliquant à l'étude de l'homme la méthode expérimentale de plus en plus dénaturée, en passant de Bacon à Locke et de Locke à Condillac, était arrivé à des conclusions devant lesquelles le bon sens devait nécessairement *reculer épouvanté*. C'était donc en Écosse que devait commencer la réaction qui, devenue de plus en plus énergique contre les doctrines sensualistes, devait enfin faire rentrer la philosophie fourvoyée dans les larges voies du spiritualisme.

Au milieu des ruines sur lesquelles semblait s'être reposé satisfait et tranquille le génie destructeur de Hume, s'élevait encore, respecté par cet audacieux sceptique, le sentiment moral. Sur ce débris, échappé comme par hasard au naufrage de la raison humaine, HUTCHESON essaya de construire une nouvelle doctrine qui, naturalisée en Écosse par ce professeur doué d'un esprit vif et naturel, présentée sous des formes simples et faciles à retenir, s'éleva peu à peu au rang d'une science philosophique.

Shaftesbury était parti de cette considération qu'il y a un ordre de plaisirs et d'affections qui diffèrent des plaisirs et des affections privées. Le point de départ de Hutcheson fut le même. Le système de la sensibilité était alors tellement répandu, qu'il eût été absolument impossible de s'en affranchir tout d'un coup ; et Hutcheson eût couru risque de ne pas se faire comprendre, s'il se fût élevé de prime abord à des idées et à des conceptions tout-à-fait opposées à la doctrine universellement reçue. Mais, sans sortir de la sensibilité, il établit une théorie du *beau* et du *bien* tout-à-fait différente de celle que les philosophes sensualistes avaient adoptée. Il fait distinguer en effet dans le développement de notre sensibilité deux effets qu'il faut bien se garder de confondre. Il y a des affections externes qui n'appartiennent qu'aux sens; mais il y a en même temps un sens intérieur qui jouit et souffre quelquefois en même temps que la sensibilité physique, mais qui souvent jouit ou souffre sans elle, ou même contradictoirement à elle, et qui juge que la sensibilité extérieure a tort ou raison de jouir ou de souffrir.

Appliqué aux arts, ce sens intérieur devient le sens du *beau;* appliqué à la connaissance des actions humaines, il devient le sens du *bien*. Eclaircissons cette théorie par deux exemples :

A la vue d'un naufrage terrible, mes sens sont désagréablement affectés. Ces cris, ces signes de détresse, ce canon d'alarme, ce désordre affreux, me gênent et m'attristent; et cependant ce spectacle me paraît beau. L'océan bouleversé par les vents, les nues sillonnées par les éclairs, me semblent sublimes; il y a là un certain plaisir, barbare si l'on veut, mais réel, dont le caractère est profondément désintéressé. Il est désintéressé, parce qu'il précède tout calcul, parce qu'il est spontané, parce qu'il se produit avant toute conception d'utilité ou d'avantage extérieur, parce que, rebelle à la volonté, il se soustrait à sa dépendance.

C'est là le plaisir du beau, selon Hutcheson.

Dans un pays luttant pour son indépendance et pour sa liberté, le général ennemi, en passant dans un village, somme l'alcade et le curé du lieu de lui donner des renseignements qui doivent être dirigés contre les leurs. Sur le refus du curé, il le fait saisir et fusiller sur la place. Interrogé à son tour, l'alcade, sans daigner lui répondre, s'avance calme et intrépide près du cadavre de son compatriote, s'agenouille, et, sans faste, sans ostentation, y reçoit la mort en héros. Au récit de ce dévoûment sublime, mon âme est profondément contristée; la nature physique souffre et gémit; mes larmes coulent. Mais, tandis que la sensibilité extérieure souffre, quelque chose d'intérieur me dit : cela est bien; et j'éprouve une émotion soudaine et involontaire; ma

tête se lève, mon cœur se gonfle et bat plus vite; il semble que mon sang coule plus librement dans mes veines. A cette sensibilité noble et désintéressée réveillée en moi, je sens que je suis véritablement un homme. Tel est, selon Hutcheson, le plaisir du bien.

Après s'être attaché à prouver que ce n'est ni aux sens extérieurs, toujours variables, ni aux raisonnements laborieux, mais au sentiment moral que nous devons rapporter la connaissance du beau, Hutcheson lie ces recherches avec celles qu'il a développées sur les idées du bien et du mal moral, et soutient que ce sentiment moral, qu'il a établi comme principe de nos jugements, n'est pas intéressé. Autre chose est le plaisir, autre chose est l'intérêt. Il est touchant qu'à la vue d'une fleur, d'une belle statue, de formes gracieuses, un être sensible soit spontanément affecté d'un sentiment délicieux; mais aussitôt qu'il considère l'avantage que peut lui procurer l'objet du plaisir qu'il éprouve, il n'y a plus rien de pur et de spontané en lui; il y a réflexion, et par conséquent intérêt. Le plaisir n'est point produit par l'intérêt, mais il en est le fondement. Ce sont donc deux choses qu'il faut bien se garder de confondre.

Après avoir montré que le principe de la morale, quel qu'il fût, était désintéressé, Hutcheson chercha ce principe et le trouva dans la *bienveillance*. Adam Smith son élève, connu principalement par son traité classique sur la richesse des nations, présenta ce système d'une manière plus scientifique, en développant sa doctrine de la *sympathie*, dans le bel ouvrage qui a pour titre : *Théorie des sentiments moraux*. Par la sym-

pathie, nous nous supposons à la place de celui que nous voyons agir, et nous jugeons de la convenance de ses actes d'une manière impartiale, dégagés que nous sommes d'ailleurs de ses diverses positions personnelles. De ces jugements impartiaux résultent autant de règles générales pour toutes les actions particulières. Le résumé de cette morale est : Agis de telle sorte que les hommes puissent sympathiser avec toi.

FERGUSSON introduisit dans la philosophie écossaise un esprit d'analyse plus exact et plus sévère. Attaché à la morale sympathique de Smith, il ne put cependant s'empêcher de voir que cette doctrine était incomplète, puisqu'elle excluait la volonté, qui contient elle-même toute morale. Helvétius et Smith avaient imposé à la volonté, comme loi unique, le premier l'égoïsme, le second la sympathie. Fergusson, en adoptant ces deux lois sous le nom de loi de conservation et loi de société, s'éleva au-dessus de ces deux philosophes, en démontrant l'existence d'une troisième loi, qu'il appelle loi d'estime, d'excellence et de perfection. Bien qu'il soit encore ici vague, indécis, indéterminé, c'est cependant un immense pas fait vers la philosophie rationnelle. Il était réservé à Reid de sortir de ce vague, pour établir une véritable méthode.

Les trois philosophes que nous venons de mentionner n'étaient pas parvenus à dégager la morale et la connaissance humaine des liens de la sensibilité physique. Richard PRICE s'éleva à une plus grande hauteur, en opposant au principe empirique qui fait sortir de la sensibilité toutes nos connaissances, un principe tout contraire, savoir, que l'entendement ou la faculté

pensante est essentiellement distinct de la sensibilité, et qu'il en résulte un ordre de faits dont les caractères lui sont exclusivement propres et ne peuvent être confondus avec ceux des faits sensibles. Cet écrivain éclaircit avec beaucoup d'habileté plusieurs des questions morales les plus importantes, et combattit le système du sens moral, comme incompatible avec le caractère immuable des notions fondamentales de la vertu et du devoir; reconnaissant dans ces notions, ainsi que dans celles de substance et de cause, des principes primitifs et éternels de l'intelligence, indépendants de la volonté. Price a parfaitement exposé la différence essentielle qui sépare la moralité de la sensibilité, la vertu du bonheur, et en même temps les rapports qui rattachent l'un à l'autre ces deux derniers éléments.

Il y a beaucoup de rapports entre la morale adoptée par ce philosophe et celle qui fut plus tard enseignée par le célèbre Kant.

THOMAS REID.

Nous voilà déjà bien loin de la morale d'Helvétius et du scepticisme de Hume : mais cette première époque, représentée par Hutcheson, Smith et Fergusson, offre encore un certain caractère d'indétermination dans la forme et dans le fond de ses doctrines philosophiques. Déjà sont mieux appliquées les règles de la méthode; mais, pour qu'elles le soient complétement et rigoureusement, il faut une main plus sûre et plus exercée. La voie était préparée, Thomas Reid y entra, et, le

flambeau de l'observation à la main, il la parcourut d'une marche plus ferme et plus assurée (1).

Etonné des conséquences justes et inévitables que Hume avait tirées du principe de Locke sur les idées, Reid voulut examiner ce principe avec soin. Il aborda franchement l'examen des résultats que lui présentait cette philosophie, et se posa cette première question : y a-t-il ou n'y a-t-il pas des corps ? Allant ainsi au cœur du système, il ruina le principe des idées, telles que les avait considérées l'école sensualiste, et vit aisément qu'il n'était pas obligé d'admettre les conséquences d'un principe qu'il désavouait. Aussitôt que Reid eut reconnu dans une question particulière la nécessité d'une méthode exacte et sévère, il la transporta dans les autres questions de la philosophie, et sentant la nécessité de renoncer à ces croyances faciles nées d'observations incomplètes et inexactes, il la prit pour guide dans toutes les recherches qu'il entreprit dans la suite.

La seule question de la réalité des corps, qu'il venait de poser, met en jeu une foule de facultés, et nécessite l'application d'un grand nombre de lois de notre nature. Conduit, en approfondissant cette question, à donner un cours de métaphysique, Reid y porta toujours la même rigueur de méthode. Lorsqu'il étudiait une faculté, il la considérait sous toutes ses faces et l'analysait dans tous ses éléments. Examinait-il une loi,

(1) Voyez, pour de plus amples développements, le discours préliminaire placé par M. Buchon en tête de sa traduction de l'Histoire des sciences métaphysiques, politiques et morales, depuis la renaissance des lettres, par Dugald Stewart.

il la considérait dans ses applications diverses, pour saisir au milieu des changements qu'elle éprouve l'idée précise qu'il faut y attacher. C'est ainsi que l'on vit réellement appliquer pour la première fois en philosophie les préceptes donnés par Bacon dans son *Novum organum*, et par Newton dans ses *Regulæ philosophandi*.

Le scepticisme de Hume fut attaqué avec plus de force encore par James Beattie, professeur de morale à Edimbourg, qui reconnut avec Reid un sens commun supérieur à l'expérience, et par lequel les principes de la connaissance sont déterminés. Ce sens commun est, suivant lui, une faculté de l'esprit humain, qui reconnaît la vérité ou fonde la croyance, non par une argumentation progressive, mais par un penchant immédiat, instinctif et irrésistible, lequel ne tire pas sa source de l'éducation et de l'habitude, provient uniquement de la nature, et agit indépendamment de notre volonté, et d'après une loi, dès que l'objet se présente. Le sens commun est encore, d'après le même philosophe, la source de tous les principes de la morale pratique. C'est sur lui que reposent l'idée de la liberté morale, la loi du devoir, l'espérance d'une vie future et les bases de la religion. Sous ce dernier point de vue, la doctrine du sens commun fut employée avec de plus grands développements encore par un autre Écossais, Jacques Oswald, dans son *Appel au sens commun en faveur de la religion*.

Mais de tous les successeurs de Reid c'est Dugald Stewart qui a rendu les plus grands services à la science philosophique. Après avoir combattu Locke et ses disciples dans ses *Essais philosophiques*, il fit,



dans son bel ouvrage sur la *Philosophie de l'esprit humain*, l'analyse de plusieurs facultés importantes, telles que l'abstraction et la généralisation des idées, qui avaient été négligées par Reid; il établit sur des bases positives la nouvelle logique que préparaient peu à peu les travaux de l'école d'Edimbourg. Mais ce fut surtout en morale qu'il remplit heureusement les lacunes qu'y avaient laissées Reid, Smith et Fergusson. Guidé par les exemples de ses devanciers, riche de cette multitude d'expériences qu'avait fait éclore depuis un demi-siècle la méthode de l'école écossaise, parmi des hommes doués au plus haut degré du talent de l'observation, il composa un ouvrage qui les renferme toutes, ingénieusement et méthodiquement distribuées dans des classifications étendues. *Les Esquisses* de philosophie morale peuvent être considérées comme le traité de morale le plus complet qui ait encore paru en Angleterre.

Le caractère distinctif de la philosophie écossaise est une sagacité rare, une patience et une rigueur d'analyse dignes des plus grands éloges. Jamais les phénomènes de la conscience, les principes constitutifs de toute science humaine n'avaient été étudiés et décrits avec autant de pénétration et d'exactitude. Elle a prouvé d'une manière qui ne laisse rien à désirer que, dans le développement de nos facultés, la sensibilité physique ne joue qu'un rôle secondaire; elle a marqué la différence profonde qui sépare les notions particulières des principes généraux; de ces lois primitives de notre intelligence, que le monde extérieur ne nous donne pas, mais d'après lesquelles au contraire nous apercevons et

concevons le monde extérieur. Ces principes nécessaires, sur lesquels Platon avait fait reposer ses hautes théories, que le méthodique Aristote avait classés en catégories, que Leibnitz avait proclamés sous le nom de vérités éternelles, et que l'école de Locke avait négligés, parce qu'elle était impuissante à les faire sortir de la sensation, les philosophes d'Écosse les retrouvaient encore au fond de la conscience soumise à une analyse rigoureuse.

Mais ces observateurs infatigables auraient pu rendre à la philosophie de plus grands services encore, s'ils n'avaient pas circonscrit dans des limites trop resserrées les objets de leurs recherches. C'était beaucoup, sans doute, que d'avoir constaté les caractères actuels de la connaissance humaine, et classé avec méthode les différentes espèces d'idées contingentes ou nécessaires. Mais il n'est pas au pouvoir de l'esprit humain de se contenter de ces monographies de facultés, de ces énumérations de faits internes ou externes, avec quelque exactitude qu'ils soient constatés et décrits. Il veut savoir quelle en est l'origine; il faut qu'on lui montre par quelle voie ils sont entrés dans son intelligence. L'école d'Édimbourg a laissé entièrement de côté les questions relatives à l'origine de nos connaissances. Elle a refusé pareillement d'aborder un problème plus important encore : celui qui a pour objet de constater leur légitimité. C'est cependant un fait incontestable que la science philosophique ne peut être complète ; que si elle fait connaître la portée légitime des principes dont elle a déterminé les caractères actuels et primitifs. Ces lois, ces catégories, ces idées nécessaires

dépendent-elles de la nature même de notre intelligence? Est-ce elle qui les crée et les impose ensuite à la nature? Si elles ne sont pas son ouvrage, qui les lui a révélées? Quel motif a-t-elle d'y ajouter foi ? De quel droit peut-elle les appliquer aux objets extérieurs ? L'école écossaise s'est renfermée à cet égard dans un silence qui fait honneur à sa prudence et à sa circonspection ; mais qui ne saurait satisfaire les exigences légitimes de l'esprit humain.

Néanmoins les ouvrages des philosophes de l'école dÉ dimbourg doivent être regardés comme une introduction nécessaire à l'étude des facultés intellectuelles. Leur méthode est celle du siècle : c'est celle de l'observation ; elle a donné à la science psychologique une base inébranlable. Ils auraient pu aller plus loin sans doute ; mais, dans la voie qu'ils ont suivie, on est certain du moins qu'ils ne se sont pas égarés (1).

(1) Les ouvrages de Reid et la plus grande partie de ceux de Dugald Stewart ont été traduits en français. M. Jouffroy a fait suivre sa traduction des œuvres complètes de Th. Reid, de fragments qui sont les seuls échantillons qui nous restent de l'enseignement de M. Royer-Collard. On lui doit aussi la traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, ouvrage dont M. Cousin a donné, dans ses Fragments philosophiques, une analyse détaillée. Sous le titre d'*Histoire abrégée des sciences métaphysiques, politiques et morales, depuis la renaissance des lettres*, M. Buchon a traduit un discours publié par Stewart en tête du supplément à l'Encyclopédie britannique. D'autres essais du même auteur sur les systèmes de Locke, Hartley, Priestley, Darwin et Horne-Tooke, ont été traduits par M. Huret. Nous devons mentionner aussi parmi les ouvrages les plus propres à faire connaître l'esprit de la philosophie écossaise, plusieurs essais de sir James Mackintosh, traduits par M. Simon, sous le titre de *Mélanges philosophiques*.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE.

Répandue par l'influence des mœurs et des idées françaises, secondée par Frédéric le Grand, la philosophie de la sensation n'avait pu jeter de profondes racines dans la patrie de Leibnitz. Tout en obéissant à la tendance empirique dont il n'était guère possible de s'affranchir alors, les philosophes allemands se distinguaient encore par les efforts qu'ils ne cessaient de faire pour donner à leurs analyses plus de rigueur et de profondeur philosophiques. Rarement aussi ils méconnurent les intérêts sacrés de la morale. Cependant le scepticisme de Hume, sur lequel SULZER appela leur attention, produisit en Allemagne la sensation la plus vive. Alors commença un nouveau mouvement philosophique, analogue à celui qui avait précédé, en Ecosse, la réforme opérée par Reid et Dugald Stewart. Pendant cette époque de transition, remarquable aussi par son esprit d'indécision et d'indétermination, le sens moral fut appelé pour combattre l'influence du sensualisme. Il se manifesta pareillement une tendance assez prononcée vers l'éclectisme : on se persuadait, dit Tennemann, que la vérité, semblable à un rayon de lumière brisé, devait se trouver éparse dans tous les systèmes.

Telle fut à peu près la direction que prirent dans leurs travaux J. BASEDOW, qui porta dans ses ouvrags sur l'éducation des vues analogues à celles de Rousseau; Moïse MENDELSSHOM qui, dans ses recherches esthétiques et psychologiques, unit l'élégance à la clarté.

PLATNER GARVE et MEINERS se distinguèrent par le même esprit de modération et d'éclectisme ; FÉDER se rapprocha plus des doctrines de Locke, qu'il répandit dans des manuels appropriés au grand nombre des lecteurs. Un philosophe qui n'obtint pas de ses contemporains toute l'attention qu'il méritait, J.-Nicolas TÉTENS avait cependant déjà porté dans ses recherches plus de rigueur et d'exactitude. Il sut avec beaucoup de sagacité, et sans tomber dans aucune hypothèse matérialiste, étendre les conséquences de la doctrine de Locke sur l'origine de nos connaissances, découvrir les facultés fondamentales, et maintenir les principes de la vérité objective. Il essaya de réfuter le scepticisme de Hume, et ouvrit enfin les voies à une philosophie plus profonde.

Tout était ainsi préparé pour une révolution dans la philosophie : elle devenait d'autant plus urgente que déjà plusieurs génies pleins d'originalité, LESSING, WINCKELMANN, GŒTHE, HERDER, avaient renouvelé en divers sens le mouvement intellectuel, et ouvert la route à de nouvelles idées sur les sciences et les arts; ce fut dans de pareilles circonstances qu'EMMANUEL KANT entra dans la carrière.

IDÉALISME CRITIQUE

DE KANT.

Emmanuel Kant (1), né à Kœnigsberg le 22 avril

(1) Voyez L.-F. Schön, *Philosophie transcendentale ou Système d'Emmanuel Kant*, Paris 1831. — *Biographie universelle*, art. Kant. — *Manuel de Tennemann*, vol. II, p. 230. — Voyez aussi l'excellent ouvrage de M. Charles Villers sur la philosophie de Kant.

1724, mourut le 12 avril 1804, deux mois environ avant d'atteindre sa quatre-vingtième année. Son père, d'origine écossaise, était sellier, et jouissait à Kœnigsberg de la meilleure réputation. On vante sa probité intacte, son horreur pour le mensonge, et son inflexible rigidité dans l'accomplissement de tous ses devoirs. L'épouse qu'il s'était choisie réunissait les mêmes qualités. L'exemple de toutes ces vertus exerça la plus grande influence sur la vie de Kant ; de là la sévérité de ses principes envers lui-même ; de là sa constance dans la recherche de la vérité, dans l'investigation, dans les détails de son système philosophique. Dès son jeune âge, il montra un goût prononcé pour les études sérieuses, et il s'y livra avec tant d'ardeur, qu'en peu de temps il surpassa tous ses condisciples dans la connaissance des langues, de la littérature, de l'histoire, et des sciences physiques et mathématiques. Il se distinguait aussi par l'ordre et la persévérance qu'il mettait à suivre une vérité, à l'examiner sous tous ses rapports, et à la fixer sur des bases inébranlables, après l'avoir dépouillée de tous les prestiges dont trop souvent l'imagination se plaît à l'environner.

Il s'était déjà rendu célèbre par ses travaux mathématiques, lorsque parurent les *Essais* de David Hume : indigné du scepticisme qu'ils renfermaient, il abandonna aussitôt les langues, la littérature, les sciences mathématiques et physiques, qui lui promettaient la gloire, et s'élança dans les profondeurs de la métaphysique ; il sonda les mystères de l'intelligence humaine, en soumit les divers phénomènes à la plus rigoureuse analyse, étudia tous les systèmes inventés jusqu'à lui pour les

expliquer, et le résultat de ses méditations fut une des théories philosophiques les plus nobles et les plus profondes dont puisse s'honorer l'esprit humain.

Pour établir la métaphysique sur une base solide, il songea d'abord à bien connaître la source, l'usage et la légitimité de nos connaissances. Une analyse des facultés humaines lui était donc nécessaire pour qu'il pût découvrir les lois suivant lesquelles ces connaissances sont acquises.

Or nos connaissances sont de deux sortes : les unes sont tirées de l'expérience et en dépendent essentiellement; tandis que les autres n'en dépendent pas et prennent leur source dans l'être pensant. Elles se manifestent à l'occasion de l'expérience, mais ce n'est pas d'elle qu'elles tirent leur origine : celle-ci les développe, mais ne les engendre pas. Ainsi les premières sont empiriques, *à posteriori*, contingentes; les secondes sont rationnelles, *à priori*, nécessaires.

Les jugements sont analytiques ou synthétiques. Dans les premiers, le sujet contient l'attribut; dans les autres, l'attribut est toujours différent du sujet. Lorsqu'on dit, par exemple, le parallélogramme est une figure à quatre côtés parallèles, deux à deux, c'est un jugement analytique développant et expliquant le sujet, mais qui n'augmente point nos connaissances. Un jugement synthétique, au contraire, les agrandit en nous montrant une chose nouvelle, une chose qui n'était point contenue dans le sujet; tel est celui-ci : dans un triangle rectangle le carré de l'hypoténuse est égal au carré des deux autres côtés. Les propositions de la géométrie, de la statique, de la mécanique, sont synthétiques, *à priori*,

nécessaires; celles de la physique et de la chimie, au contraire, ne le sont pas; elles embrassent un certain nombre de cas, jamais tous les cas possibles.

La légitimité des jugements analytiques repose sur le principe de la non-contradiction; l'attribut doit s'accorder avec lui, autrement il y aurait contradiction. Pour les jugements synthétiques *à posteriori*, c'est sur la perception qu'est fondée leur légitimité. Mais quel est le principe qui donne autorité aux jugements synthétiques *à priori?* Toute la métaphysique est dans la solution de ce problème; voici celle de Kant:

Tout jugement porté sur un objet d'expérience n'est possible que par l'intuition. A qui est due cette intuition ? à notre capacité de recevoir les impressions, c'est-à-dire à notre *réceptivité ;* mais il faut ensuite que ces intuitions soient recueillies, et une fois recueillies, qu'elles soient ramenées à l'unité. Qui jouit de cette faculté ? c'est l'activité de l'être pensant, par la *spontanéité* qui lui est propre et qui constitue l'*entendement*. Ce qui correspond à l'intuition est la *matière* du jugement; l'ordre dans lequel les intuitions sont recueillies et réunies en est la *forme;* l'objet du jugement est le *phénomène*. Ce ne sont donc pas les objets qui imposent des lois à l'entendement; C'EST, au contraire, L'ENTENDEMENT QUI DONNE NÉCESSAIREMENT DES LOIS AUX OBJETS. Ces lois, notre entendement les possède indépendamment de toute expérience, et si elles se trouvent dans les objets, c'est qu'elles y sont telles que notre entendement les y a transportées.

La *forme* de l'intuition n'étant pas dans les objets perçus, mais bien dans l'être percevant et pensant,

Kant l'appelle intuition pure et *à priori*, ou forme de la sensibilité, c'est-à-dire forme dont la sensibilité revêt les objets pour qu'ils soient perceptibles. Les intuitions pures sont le *temps* et l'*espace*.

Pour qu'une synthèse ait de la validité, l'entendement doit lui donner le caractère de la nécessité, caractère que l'intuition seule ne saurait imprimer, puisqu'elle nous apprend bien qu'un objet est, mais non qu'il est nécessairement. La nécessité dont l'entendement revêt les notions fournies par l'intuition, est précisément la *catégorie* ou loi de l'entendement. Les catégories sont les formes de l'entendement; elles existent *à priori*, et sont au nombre de douze, comme les jugements par lesquels se manifestent les opérations de l'entendement, et sur lesquels elles sont basées; savoir:

1° Trois jugements de QUANTITÉ : *unité*, *pluralité*, *universalité* ;

2° Trois jugements de QUALITÉ : *affirmation*, *négation*, *limitation* ;

3° Trois jugements de RELATION : *substance*, *causalité*, *communauté* ;

4° Trois jugements de MODALITÉ : *possibilité*, *être*, *nécessité*.

Telles sont les catégories de Kant; par elles l'expérience devient possible, ce n'est qu'en les appliquant aux objets sensibles qu'elles ont de la réalité; autrement elles ne sont que des pensées et non pas des connaissances.

Si l'on veut rapporter les catégories aux intuitions dont elles diffèrent essentiellement, il faut qu'il y ait entre elles une certaine homogénéité qui leur serve de

point commun : ce lien est l'*espace* et le *temps* qui se trouvent des deux côtés. Ainsi la connaissance, selon Kant, n'est rien autre chose que l'idée rapportée à une intuition. En effet, les intuitions n'étant possibles que par le temps et l'espace, il est évident que nous ne pouvons connaître que ce qui est dans l'espace et dans le temps. En d'autres termes, nous ne pouvons connaître que les *phénomènes ;* quant aux objets placés hors du temps et de l'espace, aux *noumènes*, aux choses en elles-mêmes, il ne nous est point donné d'arriver jusqu'à leur connaissance.

Cette théorie constitue l'*idéalisme critique*. L'*idéalisme sceptique* de Descartes soutenait que la réalité des objets peut être prouvée par la raison; l'*idéalisme absolu* de Berkeley nie entièrement l'existence de ces objets; l'*idéalisme critique* de Kant, au contraire, la prouve en vertu des lois mêmes de la raison, mais avec cette restriction que nous ne pouvons savoir ce que les objets sont en eux-mêmes.

La raison théorétique, en tant que faculté de raisonnement, tend à l'unité absolue et à l'enchaînement systématique, par les *idées* qui sont les formes suivant lesquelles la raison s'exerce. Une connaissance réelle, en vertu d'idées, n'est pas possible ; car les idées n'ont point de terme correspondant pour nous dans le domaine de l'expérience, bien que la raison se porte avec d'infatigables efforts vers la connaissance de Dieu, du monde, de la liberté, et de l'immortalité de l'âme ; et que tout l'appareil de la métaphysique ait été de tout temps dirigé vers ces problèmes. La raison philosophique ne doit faire aucun usage dogmatique de ces

idées : autrement elle s'engagerait dans un dédale de contradictions ; c'est ce que Kant s'attache à démontrer dans ce qu'il appelle les *antinomies de la raison pure*. Il place sur deux lignes parallèles les arguments pour ou contre la liberté de l'homme, l'existence de Dieu, l'immortalité et l'immatérialité de l'âme, et fait voir qu'il est impossible de démontrer par le raisonnement l'existence ou la non-existence des objets supra-sensibles de ces idées, parce qu'il est impossible de connaître ce que les objets sont en eux-mêmes ; de sorte qu'en détruisant la possibilité de connaître la réalité de ces objets, il détruit en même temps la possibilité de rien établir de légitime en faveur de l'athéisme, du matérialisme et du fatalisme. La raison, en effet, étant *régulative*, et non *constitutive*, n'a aucune valeur hors de nous-mêmes ; elle est purement *subjective*.

Ici se montre dans tout son jour l'erreur profonde dans laquelle est tombé ce grand et ingénieux analyste. Après avoir reconnu et déterminé avec une sagacité incomparable les lois de la raison, il les a en quelque sorte frappées de stérilité en les subordonnant à la personnalité humaine. Il n'a pas vu que ce n'est pas la raison qui constitue cette personnalité, mais bien la volonté, l'activité volontaire et libre, dont il n'avait pas étudié avec la même soin le caractère distinctif. Tout acte de notre volonté est personnel et subjectif : nous nous l'imputons ; nous reconnaissons que nous en sommes cause. Mais il n'en est pas de même des lois de notre raison; elles sont impersonnelles; elles dominent la conscience humaine qui les aperçoit, et la nature qui les représente. Il serait bien absurde

de nous rapporter et de nous attribuer des conceptions telles que celles-ci : *Tout effet suppose une cause ; il n'y a point de phénomène sans substance ; le devoir est obligatoire*. Une vérité, bien qu'elle tombe sous la perception de notre raison, n'en est ni moins absolue, ni moins indépendante. Nous verrons plus tard comment M. Cousin, complétant et régularisant l'œuvre de Kant, a rendu aux lois de la raison toute leur valeur objective, en rétablissant cette faculté dans sa vraie nature et dans l'indépendance qui lui appartient.

Le scepticisme ontologique dans lequel Kant avait été entraîné par sa *Critique de la raison pure*, n'existe plus dans sa *Critiqae de la raison pratique*. Dans cette seconde partie de sa philosophie, qui se rattache essentiellement à la première, le sage de Kœnigsberg démontre que les idées de Dieu, du monde, de l'âme immortelle, admises par la raison spéculative, acquièrent par la raison pratique tous les caractères de la réalité et de la certitude.

La raison pratique est en effet, selon lui, bien supérieure à la raison théorétique : en effet, le précepte d'agir moralement est universel et absolu, tandis que celui d'acquérir des connaissances et de les étendre n'est que conditionnel et contingent ; la sagesse est donc le but le plus élevé de la raison. La loi morale s'élève au-dessus du libre arbitre, dont notre volonté est douée dans l'ordre contingent, et se produit à titre d'*impératif catégorique*.

C'est un fait incontestable que tous les êtres rationnels reconnaissent la différence entre le bien et le mal, le juste et l'injuste. La *morale* est une loi profondément

gravée dans le cœur humain, et la conscience la moins développée ne saurait la méconnaître : de là résulte que nous sommes libres, ou, en d'autres termes, que la cause de nos actions est en nous-mêmes, qu'elle est indépendante des objets extérieurs. En effet, la morale nous commande des actions qui sont impossibles sans la liberté ou la causalité indépendante qui nous est donnée avec la raison. Les obligations imposées par la morale sont générales et nécessaires, et le but auquel tend leur accomplissement a le même caractère de généralité et de nécessité. Ce but est absolu, c'est le plus conforme à la raison ; ce n'est plus un moyen, mais un terme dont l'expression est toute dans ces deux mots : *morale* et *vertu*.

La loi rationnelle, qui nous ordonne de tendre sans cesse à ce but, est un fait incontestable ; mais, puisqu'il nous est impossible, comme êtres rationnels physiques, de toucher ce but ici-bas, il faut, de toute mécessité, que nous puissions l'atteindre autre part comme *intelligence ;* il faut donc qu'une partie de nous-mêmes, que *l'âme* soit *immortelle.*

De plus, il importe que ces efforts que nous avons à faire pour y arriver, soient en harmonie avec le degré de bonheur qui doit en résulter ; mais comme nous ne pouvons établir cette harmonie, puisque nous ne sommes pas la causalité de la nature, il existe donc une causalité, une intelligence, qui établit cette harmonie entre la vertu et le bonheur, dans la vie future. Cette intelligence, c'est l'Être suprême, dominateur et régulateur de toutes choses ; il est tout-puissant, souverainement sage, prévoyant, saint.

C'est ainsi que la raison pratique acheva ce que la raison spéculative avait laissé incomplet.

Dans son traité du sublime et du beau, intitulé *Critique du jugement*, Kant appliqua aux plaisirs de l'imagination le même système qui lui avait fourni de si vastes développements dans la sphère de l'intelligence et du sentiment moral.

L'apparition des ouvrages de Kant causa une bien vive sensation en Allemagne : d'abord un assez grand nombre d'écrivains se déclarèrent contre les principes du criticisme, qu'ils regardaient comme dangereux et nuisibles, comme présentant un système d'idéalisme destructif de la réalité objective de nos connaissances, ainsi que des croyances rationnelles sur Dieu et l'immortalité, et par conséquent comme attentatoires à tout l'ordre religieux; mais beaucoup de bons esprits se déclarèrent bientôt en faveur de ce système, le soutinrent par leurs écrits ou essayèrent de le perfectionner.

Il nous est impossible d'exposer, même d'une manière abrégée, les tentatives qui furent faites alors, et toutes celles qui se sont succédé depuis, pour étendre, modifier, attaquer ou défendre les doctrines de l'illustre auteur de la *Critique de la raison pure*. Notre but n'étant pas de faire une énumération plus ou moins complète d'écoles et de systèmes, mais de montrer par l'exposition des doctrines les plus célèbres la marche progressive de la philosophie elle-même, nous essaierons seulement de faire voir ce qu'est devenu l'idéalisme critique de Kant, par suite des développements qui lui ont été donnés par Fichte et par Schelling. Fidèle à notre méthode, nous pourrons mieux juger la valeur

réelle du système philosophique du maître, par les conséquences qu'en auront tirées ses disciples.

IDÉALISME TRANSCENDENTAL

DE FICHTE.

La philosophie critique avait condamné d'avance toute espèce d'essai tendant à pénétrer le mystère des existences et la nature intime des êtres. Ce fut cependant en partant des principes de cette philosophie que Fichte essaya d'élever le système trascendental le plus dogmatique et le plus hardi que présente l'histoire des spéculations de l'esprit humain. Plusieurs points de contact rattachent pareillement le système de Schelling à la philosophie critique. Indiquons les rapports (1) que peuvent avoir entre elles ces différentes doctrines ; cet examen nous servira en même temps à faire ressortir quelques côtés faibles du criticisme kantien.

Kant reconnaît, saisit, et met en saillie les deux termes de toute connaissance humaine, savoir : le *sujet* ou le *moi* qui la possède, et *l'objet* ou le *non-moi* qui en est la matière. Mais le plus difficile n'était pas de constater cette *dualité* primitive ; c'était de faire au moi et au non-moi sa part, et de la lui faire d'une manière rigoureuse et irrévocable. Le principe dont l'auteur de la philosophie critique s'est servi pour régler cette espèce de séparation de biens, suppose que cette sépa-

(1) Ces rapports ont été plus longuement développés par M. Ancillon, dans le 2e vol. de ses *Mélanges philosophiques*.

ration de biens s'ést déjà faite; tant qu'elle n'a pas eu lieu, ce principe ne saurait servir de coupelle. Il a dit : Ce qui est universel et nécessaire dans nos représentations appartient au sujet; ce qu'il y a de variable et de particulier appartient à l'objet; et la réalité résulte de la réunion de l'un à l'autre. Mais le sujet est un phénomène à ses propres yeux, d'après la *Critique de la raison pure;* sa nature intime lui est aussi inconnue que celle de l'objet; il est lui-même variable dans celles de ses représentations qui nous paraissent constantes; il pourrait encore être soumis à d'autres variations possibles : on ne voit donc pas pourquoi le sujet doit être, plutôt que l'objet, le principe de ce qu'il y a de nécessaire et d'universel dans le système de nos représentations. Où donc est la réalité, si le moi est un phénomène, et le non-moi aussi un phénomène? Si vous le demandez, le moi vous renvoie à l'objet, car les formes, les catégories, les idées ne sont rien sans la matière que les sens fournissent; mais, d'un autre côté, si vous demandez la réalité à l'oblet, l'objet vous renvoie au moi ou au sujet. « On dirait, dit M. Ancillon, deux débiteurs insolvables qui sont d'accord pour se moquer de leur créancier, et qui lui donnent finalement du papier sur un tiers dont le crédit tient au leur, c'est-à-dire à la réalité de l'expérience. » Quelle est la conséquence naturelle de cet envoi mutuel? c'est que le sujet n'est rien de réel, que le moi est un phénomène, et que le non-moi en est un également. Comment l'union mystique de ces deux phénomènes, le mariage de ces deux ombres pourrait-il enfanter la réalité?

Fichte, et après lui Schelling, durent nécessaire-

ment chercher un principe absolu et inconditionnel à ces deux phénomènes ; et voici ce qui amena Fichte à trouver ce principe dans le sujet lui-même.

On doit avoir remarqué que, tout en faisant naître la réalité du concours du sujet et de l'objet, la philosophie critique avait montré une sorte de prédilection pour le sujet, et qu'elle lui avait fait la part la plus considérable. Toute unité vient de lui, et par conséquent tout paraît venir de lui ; car il n'y a point d'intuition sensible sans unité, point de jugement sans unité, point de raisonnement sans unité. Les formes de l'espace paraissent créer les corps, et avec eux tout le monde extérieur ; les catégories, en s'appliquant aux phénomènes, donnent des lois à la nature, et, en le faisant, semblent la créer ainsi que l'expérience. La philosophie critique parle toujours, à la vérité, de la matière que les sens fournissent ; mais on pouvait essayer de s'en passer : il n'y avait qu'un pas à faire ; on était à moitié chemin. Un contemporain de Kant, JACOBI, prévit et prédit que l'on tenterait de tirer tout du sein du sujet, et Fichte justifia sa prédiction.

D'un autre côté, les notions de l'unité et de l'existence ne sont, sans doute, dans la philosophie critique, applicables qu'aux phénomèmes ; l'idée de l'absolu ou de l'inconditionnel n'a qu'une vertu régulatrice, et n'a aucune réalité hors du sujet qui l'emploie. Ces idées doivent être le couronnement de l'édifice de nos connaissances ; mais comme la raison humaine ne peut pas se défendre de les employer, qu'elle n'opère et ne peut opérer que par elles ; comme ces idées exercent une si grande influence sur tous

les systèmes de nos représentations, et que ce n'est même que par leur vertu que l'unité systématique est possible, on pouvait facilement être conduit à commencer par elles le travail de la philosophie : c'est ce qu'a fait Schelling; au lieu de les placer à la fin de ce travail, il a débuté par leur donner une valeur objective et en a fait la base de sa théorie.

Fichte voulut élever la philosophie critique au rang des sciences fondées sur l'évidence, et satisfaire la raison sur le problème du rapport de nos représentations avec les objets. Pour établir sur des bases certaines la *théorie de la science*, telle qu'il l'avait d'abord définie, il ne partit point d'une décomposition de l'intelligence, ainsi que l'avait fait Kant. Selon lui, ni la conscience, ni ses objets, ni la matière de la connaissance, ni ses formes, n'existent primitivement, mais sont produites par un acte du moi et recueillies par la réflexion. La seule proposition qui ait une certitude immédiate, c'est celle-ci : MOI EST MOI. Elle porte sa preuve en elle-même, et peut elle-même servir de preuve à toutes les autres propositions. C'est en vertu de ce principe que tout jugement a lieu; or, juger est un fait actif, un acte propre du *moi*. Le *moi* se pose donc lui-même; il est l'agent et en même temps le produit de l'acte, et c'est ce double rôle qui fait la conscience. L'activité primitive du *moi* consiste en une réflexion sur lui-même, qui a sa raison dans un obstacle ou arrêt nécessaire éprouvé par l'activité jusque-là indéfinie. Le *moi* se pose comme sujet, en même temps qu'il s'oppose comme objet à ce point de résistance. Le second principe déterminé par le premier

est celui-ci : MOI N'EST PAS NON-MOI. Il reste à évoquer encore, par un nouvel effort de l'art philosophique, un troisième principe non contingent quant à sa valeur, et contingent quant à sa forme. A cet effet, il faut trouver un acte du *moi* où puisse se rencontrer dans le *moi* l'opposition du *non-moi* sans que le *moi* périsse : or la réalité et la négation ne sauraient se trouver réunies que dans ce qui est fini, limité ; la *limitation* est donc ce principe que nous cherchons.

Maintenant, la limitation nous conduit à la divisibilité : tout divisible est une quantité ; par conséquent, dans le *moi* sujet à limitation doit être contenue une quantité divisible : ainsi le *moi* comprend, en lui-même quelque chose qui peut y être mis ou retranché, sans que pour cela le *moi* cesse d'exister. Fichte reconnaît donc un *moi* divisible et un *moi* absolu. Le *moi* oppose au *moi* divisible un *non-moi* également divisible. Tous deux sont posés dans le *moi* absolu et par lui, comme étant appréciables et déterminables l'un par l'autre. De là ces deux propositions : 1° le *moi* se pose comme déterminé par un *non-moi*, limite l'activité absolue en lui ; 2° le *moi* se pose comme déterminant le *non-moi* : la réalité de l'un sert de limite à la réalité de l'autre.

C'est ainsi que Fichte crut avoir trouvé le moyen de concilier l'idéalisme et le réalisme : d'après cette théorie, toutes nos conceptions, tous les phénomènes de notre intelligence se réduiront à deux points de vue d'un même fait, dans lesquels nous considérerons tantôt le *moi* comme actif, et le *non-moi* comme passif ; tantôt le *moi* comme passif, et le *non-moi* comme actif.

Suivons le *moi* dans ses développements. Une fois

posé, il se heurte contre le *non-moi* qui le limite, qui le repousse lorsqu'il veut s'étendre. Dans ce choc, le *moi* signale l'obstacle et le crée; car s'il n'y avait pas de *moi*, où serait le *non-moi?* Le *non-moi* ressort donc du *moi;* même en lui résistant, il est sa créature : donc le monde c'est *moi*.

Dieu n'existe pour *moi* que parce que j'y pense : c'est moi qui le construis comme l'idée la plus haute de l'ordre moral du monde. Hors de moi, il n'est pas; en moi, il est. Dieu est la création sublime de l'homme, et l'homme doit travailler à ressembler à ce Dieu qu'il fait lui-même, qui est le résultat de sa conscience et de sa moralité : donc Dieu, c'est *moi*.

Je règne donc sur tout ce qui est; j'en suis le principe, la source, le centre; je suis l'être lui-même, je suis cause indépendante, je suis libre.

Nul philosophe, avant Fichte, n'avait, comme on le voit, poussé le système de l'idéalisme à une rigueur aussi scientifique : il fait de l'activité de l'âme l'*univers* entier; tout ce qui peut être conçu, tout ce qui peut être imaginé vient d'elle. Il tire de son système une morale stoïque qui n'admet aucune excuse : car tout venant du *moi*, c'est au *moi* seul à répondre de l'usage qu'il fait de sa volonté. La morale et le droit naturel, tels qu'il les fait dériver de son principe générateur, présentent dans leur ensemble, plus conséquent en apparence qu'en réalité, des idées originales, grandes et précieuses, à côté de beaucoup de propositions étranges et paradoxales. Au reste, il varia sur divers points de son système, qu'il reproduisit à plusieurs reprises sous d'autres formes. La différence la

plus frappante que l'on remarque entre la première et la dernière forme de la *doctrine de la science*, c'est que l'une est conçue dans le sens idéaliste, et l'autre dans le sens réaliste. Dans la première, il part de l'activité; dans la seconde, de l'existence de Dieu comme réalité unique, comme vie unique, pure et indépendante, dont le monde et la conscience portent l'image et l'empreinte.

La philosophie de Schelling contribua, sans doute, autant que l'esprit religieux, à cette variation dans les idées de Fichte.

« Cette doctrine, dit Tennemann, dans l'excellent Manuel (1) où nous avons puisé en l'abrégeant une partie de cet exposé sommaire de l'idéalisme transcendental, cette doctrine a fini par avoir la destinée de tous les systèmes : après avoir d'abord vivement occupé l'attention du monde philosophique, elle n'a pu y acquérir une autorité générale, malgré son ton imposant exclusivement favorable à la spéculation pure, aux dépens des notions réelles qu'elle enseigne à dédaigner. On ne peut néanmoins méconnaître la grande influence que l'idéalisme de Fichte a exercée sur les âmes de ses contemporains, non plus que cette sérieuse direction vers les doctrines anti-sensualistes imprimée à beaucoup d'esprits par l'éloquence mâle qui était l'un des attributs du talent de l'auteur. »

(1) Trad. de M. Cousin, vol. 2, p. 293.

SYSTÈME DE L'IDENTITÉ ABSOLUE

DE SCHELLING.

Fréd.-Guill.-Jos. DE SCHELLING (1) est un penseur plein d'originalité, de richesse et d'éclat, supérieur à Ficthe pour la souplesse et la vivacité de l'imagination, l'esprit poétique, l'étendue des connaissances positives, surtout en fait d'histoire, d'antiquités, de philosophie ancienne et de sciences naturelles. D'abord partisan, avec plusieurs restrictions, du système de Ficthe, il finit par s'en éloigner de plus en plus, à mesure qu'il en reconnut mieux le point de vue exclusif et le manque d'évidence.

C'est du *moi* que Fichte déduit toute chose; mais, en admettant que le subjectif puisse produire l'objectif, et en refusant d'admettre que le contraire ait lieu, Fichte affirme plutôt qu'il ne démontre. On peut prendre la marche opposée, et aller de la nature au moi, de l'objectif au subjectif; dès qu'on s'abandonne à la spéculation sans consulter la méthode critique, l'on peut accorder à l'un de ces procédés autant de confiance qu'à l'autre. Aussi bien Spinosa avait déjà donné un grand exemple du dogmatisme systématique et d'un réalisme objectif poussé aussi loin qu'il peut aller.

Ces vues suggérèrent à Schelling l'idée d'une double science philosophique formée de deux parties opposées

(1) Né à Léonberg, dans le Wurtemberg, le 27 janvier 1775.

et parallèles, savoir : la *philosophie de la nature* et la *philosophie transcendentale*, à chacune desquelles, surtout à la première, il a consacré des ouvrages spéciaux. Mais la première ne saurait épuiser la variété des choses; la seconde ne peut atteindre jusqu'à l'absolu, jusqu'à ce qui est essentiellement simple. Nous ne pouvons concevoir par les procédés ordinaires de l'entendement comment de l'unité peut sortir le multiple, ni comment du multiple peut sortir l'unité, réunissant en soi le caractère d'unité et de multiplicité; l'une et l'autre se perdent dans l'infini qui leur est commun à toutes deux; il faut donc qu'il y ait encore une philosophie plus haute, servant de premier anneau pour les deux autres qui en dépendent également et se réunissent en elle.

En poursuivant cette idée, que la science doit reposer essentiellement sur l'unité originelle de ce qui sait et de ce qui est su, Schelling arriva enfin au système de l'IDENTITÉ ABSOLUE du subjectif et de l'objectif, ou système de l'indifférence du différent, en quoi consiste la nature de l'absolu, ou de Dieu. Voici les principales propositions de ce système :

Il n'existe qu'un seul être identique; toute différence entre les choses, relativement à leur réalité, est purement quantitative et non qualitative, et réside dans la prédominance du point de vue objectif ou subjectif de l'idéal ou du réel. Le fini, produit de la réflexion, toute relative par sa nature, n'a qu'une réalité apparente.

L'être absolu se révèle dans la génération éternelle

des choses, lesquelles constituent les formes de cet être unique. Toute chose est donc une manifestation de l'être absolu sous une forme déterminée, et il ne peut rien exister qui ne participe de l'être divin. De là suit que la nature elle-même n'est point morte, mais vivante et divine ainsi que l'idéal.

Cette manifestation de l'absolu s'est produite par les oppositions ou corrélations qui apparaissent à différents degrés du développement total, où se rencontre une prédominance diverse, tantôt de l'idéal, tantôt du réel. Ces oppositions ne sont que l'expression de l'identité. L'identité se développe par des oppositions de termes qui, résultant de l'absolu identique, comme, par exemple, le type et l'empreinte, la face et le revers, le pôle et son antipode, etc., sortent du sein de cet absolu avec un caractère dominant, tantôt plus idéal, tantôt plus réel, et qui rentrent réunis de nouveau par la loi de la totalité. D'où cette proposition : *L'identité dans la triplicité*, est la loi du développement. La science est la recherche de ce développement; elle est une image de l'univers en tant qu'elle déduit les idées des choses de la pensée fondamentale de l'absolu, d'après le principe de l'*identité dans la triplicité*, en tant que dans cette *construction*, comme l'appelle Schelling, elle reproduit la marche de la nature, c'est-à-dire la succession des formes qu'elle revêt tour à tour. Or, cette construction est la philosophie : le plus haut point de vue philosophique est celui suivant lequel on n'envisage dans la pluralité et la diversité qu'une forme relative, et dans cette forme que l'identité absolue.

Voici le dessin général de cette construction :

L'Absolu (le tout dans sa forme première)

se manifeste dans

La Nature (qui est l'absolu selon sa forme secondaire).

Il se produit dans deux ordres de relatif, savoir :

Le Réel.	L'Idéal.

Sous les puissances suivantes :

Pesanteur — Matière.	Vérité — Science.
Lumière — Mouvement.	Bonté — Religion.
Organisme — Vie.	Beauté — Art.

Au-dessus, comme formes réfléchies de l'univers, se placent :

L'homme (le Microcosme)	l'État.
Le Système du monde (l'Univers extérieur)	l'Histoire.

Schelling a développé ces grandes vues avec une habileté supérieure, sans se conformer aux divisions de la philosophie jusque-là en usage, et il a su tirer très-heureusement parti des idées de Platon, de Bruno et de Spinosa. Après avoir donné plusieurs expositions de sa doctrine fondamentale, prise dans son ensemble, il s'est attaché principalement à l'une de ses deux parties, c'est-à-dire au point de vue réel, ou à la philosophie de la nature, comme étude du principe vivant et fécond qui produit par lui-même en se divisant sous la loi de la dualité. Quant à la partie idéale, il n'en a traité, dans ses derniers écrits, que quelques questions

isolées, savoir : la liberté et l'origine du mal, la nature de Dieu.

En matière de morale, il enseigne les propositions suivantes : La croyance en Dieu est la base première de la moralité. Si Dieu existe, il s'ensuit immédiatement l'existence du monde moral. La vertu est un état dans lequel l'âme se conforme, non pas à une loi placée en dehors d'elle-même, mais bien à la nécessité interne de sa nature. La moralité est en même temps le bonheur pur : cette béatitude n'est point un accident de la vertu ; ce n'est autre chose que la vertu elle-même.

La tendance de l'âme à s'unir avec le centre, avec Dieu, constitue la moralité. La vie commune, réglée conformément au type divin par rapport à la morale, la religion, la science et l'art, est l'ordre social ou l'État. C'est, dans un mécanisme intérieur, l'harmonie de la nécessité et de la liberté, harmonie qui a pour base la nature même de la liberté.

L'histoire, dans sa totalité, est une révélation de Dieu, une révélation qui se développe sans cesse progressivement.

Le beau, dont Schelling ne s'est occupé que dans son rapport avec l'art, est, selon lui, l'infini représenté dans le fini ; l'art, représentation des idées, est une révélation de Dieu dans l'esprit humain.

Au reste, Schelling a déclaré lui-même que son système n'est pas achevé ; et on n'en trouve encore l'exposition générale scientifique que dans un simple fragment de peu d'étendue. Il n'en a pas moins excité un grand enthousiasme : de tous côtés on s'est efforcé

de traiter chaque science d'après le point de vue de l'identité absolue, et de compléter la théorie de ce grand philosophe. Elle a exercé sur les recherches naturelles, la mythologie, l'histoire, la théorie de l'art, l'esthétique, une très-grande influence qui a été secondée, pour ce qui concerne surtout cette dernière branche de travaux, par les deux frères SCHLÉGEL (Frédéric et Guill.-Auguste), d'abord associés et amis de Schelling. Elle a reçu aussi des développements étendus, principalement pour ce qui concerne l'histoire, de la part de HÉGEL, professeur à Berlin, qui a présenté, sous de nouvelles faces et des points de vue qui lui appartiennent, la théorie de l'identité absolue. Elle a servi de point de départ aux spéculations de deux autres philosophes d'un talent brillant et original, BARDILI et BOUTERWECK. Elle partage enfin, avec la philosophie de Kant et celle de JACOBI, les suffrages du public allemand. Jacobi s'écarte de Kant, de Fichte et de Schelling, en ce qu'il a la prétention de fonder toute connaissance philosophique sur une croyance qu'il considère comme une sorte d'instinct rationnel, comme un savoir donné immédiatement par le *sentiment*. C'est, selon lui, le sentiment qui nous fait connaître le monde extérieur : c'est lui qui nous révèle Dieu, la providence, la liberté, l'immortalité, la moralité, en vertu d'un sens intérieur, organe de la vérité, qui plus tard prend le nom de *raison* ou faculté de connaître la vérité. Cette double révélation d'un monde matériel et d'un monde immatériel éveille dans l'homme la conscience de sa personnalité, jointe à un sentiment de supériorité sur la nature. L'erreur de Jacobi et des philosophes de son

école est de n'avoir pas vu que ce sentiment, cette espèce d'illumination intérieure à laquelle ils ont foi, ne peut pas être séparée de la raison elle-même, dont ce sentiment révélateur est un des éléments essentiels. Il n'est pas autre chose, en effet, que la raison, sous sa forme la plus pure, dans son action spontanée. Mais Jacobi, séparant la raison de la foi, et par là ôtant à la foi sa base et sa règle, l'abandonne à tous les écarts du cœur et de l'imagination, et ne laisse à la philosophie d'autre asile qu'un mysticisme inquiet et brillant, sans vraie lumière et sans vrai repos.

Si nous réunissons maintenant les solutions données par l'école sensualiste à celles que nous venons de voir développer par Kant, par Fichte et par Schelling, en faisant remarquer que la solution donnée par l'école écossaise rentre dans celle de Kant, nous pourrons déterminer et faire ressortir le caractère distinctif de chacune des quatre grandes écoles du XVIII[e] siècle. Elles ont épuisé toutes les combinaisons qu'il est possible d'imaginer, pour donner l'explication scientifique du problème fondamental, puisqu'elles ont trouvé l'absolu :

CONDILLAC,	dans le *non-moi ;*
FICHTE,	dans le *moi ;*
KANT,	dans la *raison subjective ;*
SCHELLING,	dans la *raison absolue.*

Ces quatre systèmes se partagent aujourd'hui le monde philosophique. Le plus complet, celui qui rend le mieux raison des rapports intimes qui unissent les

trois grands termes qui reviennent sans cesse dans l'histoire de la pensée humaine, Dieu, l'âme et le monde, l'absolu, le sujet et l'objet, c'est sans contredit celui de Schelling. Mais, en supposant qu'il approche le plus près de la solution du problème, nous devons signaler l'inconvénient grave qui s'oppose à ce qu'il obtienne l'assentiment général, qui suscite au système de l'identité absolue de nombreux adversaires, et qui doit entraîner infailliblement ses partisans hors des voies de la philosophie, pour les égarer dans le mysticisme.

Doué d'une puissance prodigieuse d'analyse, Schelling, dans le développement de son système, est fidèle à la méthode du siècle. Il se sert de tous les faits constatés par la science : les travaux de la physique, de la chimie, de la physiologie moderne, sont employés par lui comme les matériaux de sa *construction* philosophique. Mais cette construction du vaste système qui concilie Platon, Zénon et Aristote, Descartes, Leibnitz et Bacon, ne porte pas sur une base reconnue et avouée par la méthode, qui préside au développement de l'ensemble du système. Cette notion de l'absolu, qui lui sert de point de départ, il n'indique point par quels procédés il l'a obtenue. Il l'admet d'abord et sans discussion, et, par une synthèse hardie, il fait sortir de son sein la nature et la pensée, se développant d'une manière identique, comme une éclatante manifestation du principe générateur. Mais il pouvait arriver que l'on contestât la validité de ce premier principe, et que cette philosophie audacieuse fût frappée du discrédit attaché à tout système appuyé sur une hypothèse. Le scepticisme, en effet, n'a pas manqué d'en saisir le

côté faible : un nouvel Ænésidème (1) s'est présenté pour le combattre, et Jacobi a dirigé contre lui les arguments sceptiques de Hume, au profit de la philosophie du sentiment.

D'un autre côté, au lieu de partir, pour expliquer le monde, d'une notion de l'absolu dont l'existence n'avait pas été scientifiquement démontrée, et que la foi seule admettait, n'était-il pas plus simple d'avoir recours à un autre principe admis aussi par la foi, et consacré par une religion sublime qui se présente à l'esprit humain avec l'autorité que lui donnent dix-huit siècles de durée ? Voilà ce que se sont demandé plusieurs des disciples de Schelling ; et une nouvelle école s'est élevée alors à côté de la sienne, employant pareillement toutes les ressources de l'histoire, de la psychologie, des beaux-arts et des sciences naturelles, pour montrer la vérité et l'univers s'échappant de la pensée créatrice du Dieu de Moïse, et se reflétant dans l'Évangile de Jésus-Christ.

Cette école a pour représentants en Allemagne MM. DE GOERRES et DE BAADER. Il nous serait impossible de donner une idée complète des doctrines développées par ces deux illustres professeurs, qui comptent un grand nombre de disciples. Le but que se propose Baader est de rattacher toutes les sciences à la science par excellence, à celle de la religion. L'Écriture sainte, la tradition catholique, la cabale juive, la philosophie de l'antiquité, du moyen-âge et des temps modernes, la

(1) M. Ern. Schulze, auteur de plusieurs traités anti-dogmatiques, et entre autres d'un traité qui a pour titre : *Ænésidème*. Il est mort en janvier 1833.

médecine, les mathématiques, la physique, le mysticisme, la magie, l'alchimie, la politique, les sociétés secrètes, le magnétisme, le somnambulisme, rien, disent ses disciples (1), n'est étranger à Baader, et toutes ces connaissances, admirablement réunies dans le point de vue religieux, lui servent à expliquer scientifiquement ce qu'il y a de plus intime et de plus caché dans la nature humaine, ce qu'il y a de plus profond et de plus mystérieux dans le culte chrétien. Arrivée à cette hauteur, la philosophie disparaît et se perd au sein de la théologie.

Ce n'est point ainsi cependant que Baader et ses partisans prétendent que l'on doit considérer leur système : c'est comme une philosophie, comme une science positive, qu'ils la présentent et la développent. Seulement, prenant en pitié ce que les disciples de Descartes ou de Bacon appellent philosophie, ils refusent formellement à celle-ci la possibilité d'arriver à la vérité par les procédés qu'elle emploie. De là cette guerre contre la raison qu'ils déclarent impuissante à fonder un système; de là le renouvellement de ces rêveries mystiques des Böhme et des Swédenborg, et la prétention de saisir l'absolu par la contemplation et l'extase.

Il appartient à la philosophie française de maintenir dans ses droits la raison vainement attaquée. Complétant les travaux de l'école écossaise et de Kant, donnant aux grandes vues de Schelling la conscience humaine pour point de départ et pour appui, elle con-

(1) Les rédacteurs de la *Revue européenne*, qui ont donné une exposition du système de Baader (t. 1, n° 1. 1831).

tinuera l'œuvre à laquelle ont travaillé tous les siècles passés. La révélation et la raison, la science et la foi, la religion et la philosophie, ont chacune un domaine qui leur est propre; leur marche est parallèle, mais leurs voies ne sont pas les mêmes. L'histoire nous apprend que ce n'est pas sans inconvénient que l'on essaie de les confondre. La vérité est dans le christianisme, la vérité est dans la philosophie. Il y a autant d'inconséquence à mettre la foi au-dessus de la raison, qu'à placer la raison au-dessus de la foi. Les théologiens qui veulent convaincre la raison d'impuissance s'adressent à elle-même pour le lui démontrer, et reconnaissent par là son pouvoir au moment même où ils le nient; et les philosophes qui attaquent la légitimité des croyances religieuses méconnaissent la source intime où la raison va puiser les vérités qu'elle livre au libre examen de la réflexion.

PHILOSOPHIE FRANÇAISE

AU XIX[e] SIÈCLE.

Si maintenant nous suivions depuis le commencement de notre siècle la marche philosophique en France, nous y verrions la philosophie de Condillac, enseignée aux écoles normales par Garat, propagée par l'influence de Cabanis et de Volney, après avoir trouvé dans le savant M. de Tracy un métaphysicien aussi clair, aussi méthodique que respectable et consciencieux, recevoir enfin dans une école publique, de la part d'un de ses plus spirituels adhérents, M. Laromiguière, des modifications tellement importantes, qu'il était déjà facile

de prévoir que son long règne était sur le point de finir. C'était un disciple de Condillac qui, conservant et perfectionnant la méthode de son maître, substituait au principe de la *sensation* celui de *l'activité* de l'âme, et qui rendait par conséquent à l'intelligence l'indépendance que lui refusaient ses prédécesseurs. Il ne serait pas moins intéressant pour nous de voir la philosophie écossaise, montant en chaire avec M. ROYER-COLLARD, foudroyer de ses arguments, auxquels la parole grave et puissante du savant professeur donnait une force nouvelle, le triste système qui, après avoir dominé la dernière moitié du XVIIIe siècle, menaçait encore le XIXe de le retenir en tutelle. Nous suivrions ensuite le jeune successeur de M. Royer-Collard à cette école normale, où ses leçons éloquentes consommaient enfin la révolution philosophique commencée par ses maîtres (1).

Mais en même temps que le spiritualisme, replacé

(1) Il a paru, depuis cette époque, un ouvrage auquel le nom de son auteur ne pouvait manquer de donner une assez grande importance : c'est le livre du docteur Broussais, ayant pour titre : *De l'Irritation et de la Folie*, dans lequel toute la science physiologiste est employée, non pas seulement à constater les *rapports du physique et du moral*, comme dans l'ouvrage de Cabanis, mais à identifier les facultés intellectuelles avec les fonctions de l'organisme. Cette espèce de *recrudescence* du sensualisme n'a pas eu de suite ; et M. Broussais n'a pu réussir à faire école en philosophie, comme il l'avait fait en médecine. Il en sera sans doute de même des travaux des docteurs GALL et SPURZHEIM, qui, excellents et dignes du plus vif intérêt pour ce qui concerne la structure et les fonctions du cerveau, pourront bien donner à la physiologie une branche nouvelle, mais ne parviendront pas mieux que les expériences de Cabanis et de M. Broussais à faire penser la matière, ou à matérialiser la pensée. Hâtons-nous d'ailleurs de reconnaître que les savants qui se consacrent aujourd'hui à l'étude de la *phrénologie* ne préjugent en rien la question de la nature de l'âme. Ajoutons même qu'il

sur des fondements solides, reparaissait dans nos écoles où la propageaient plusieurs des disciples les plus distingués de M. Cousin, une école s'élevait dont les attaques n'étaient pas seulement dirigées contre le condillacisme et les étranges abus qu'en avaient faits les philosophes du XVIII[e] siècle, mais qui, prenant corps à corps, pour ainsi dire, la philosophie elle-même, annonçait hautement le dessein d'élever, sur les ruines des systèmes produits par la raison, un système appuyé sur la révélation et la foi religieuse. Unis dans le but, mais divisés sur les moyens, MM. DE MAISTRE, DE BONALD, DE LA MENNAIS, BALLANCHE (1), ont employé, à l'exemple d'un théosophe qu'ont vu naître les dernières années du XVIII[e] siècle, SAINT-MARTIN, toutes les ressources de l'esprit, de l'érudition et de l'éloquence, pour renouveler la lutte engagée déjà par Huet et par Pascal. Mais il n'entre point dans notre plan de tracer un tableau complet de la philosophie contemporaine : un professeur distingué (2) s'est d'ailleurs chargé de ce soin, dans son *Histoire de la philosophie au* XIX[e] *siècle*; nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer nos lecteurs à cet intéressant ouvrage.

Nous ferons cependant une exception pour le professeur célèbre qui, après avoir fait apprécier à la France les travaux de Reid et de Dugald Stewart,

n'est point, selon nous, de système physiologique qui démontre mieux la nécessité d'admettre l'existence d'un principe spirituel qui ramène à l'unité tant d'organes divers.

(1) Un élève de l'ancienne école normale, M. BEAUTAIN, a réuni depuis quelques années ses efforts à ceux de ces illustres écrivains; nous attendons avec impatience l'ouvrage dans lequel il doit exposer ses doctrines.

(2) M. Damiron, professeur à l'école normale.

complété par une théorie nouvelle la *critique* de Kant, parcouru enfin, comme Schelling, mais en partant de l'analyse psychologique, tout le cercle de la science philosophique, a fondé une école qui, après avoir recueilli l'héritage de Bacon, de Descartes et de Leibnitz, saura, n'en doutons pas, le féconder et l'étendre (1).

En exposant la théorie de M. Cousin, nous trouverons l'avantage de faire mieux apprécier l'esprit dans lequel a été composée cette histoire : nous ramènerons à

(1) Nous ne voudrions pas que l'on donnât à cette école le nom d'*éclectique*. Le sens que l'on attache à ce mot peut faire méprendre sur le but et la méthode qui président à ses travaux. Si l'on veut dire que, ne négligeant aucun des éléments de la conscience humaine, déjà observés par les écoles précédentes, elle tend à une théorie complète, parce qu'il n'y a de vérité que dans ce qui est complet, alors elle est éclectique. Mais Aristote, Platon, Zénon, Descartes, Leibnitz, Bacon, Locke lui-même, tous les philosophes enfin qui ont admis les trois objets de toute spéculation philosophique, Dieu, l'âme et le monde, seront éclectiques, sinon au même degré, du moins au même titre qu'elle ; et, par conséquent, cette dénomination ne doit pas lui être exclusivement donnée. Si, par *éclectisme*, on entend, comme plusieurs personnes ont paru le croire, et comme on s'est plu à le répéter, une philosophie formée, pour ainsi dire, de pièces et de morceaux, allant frapper à la porte de chaque système pour lui emprunter une petite part de vérité, et composant avec ces emprunts successifs une doctrine unique, ce nom ne donne nullement l'idée des procédés employés par l'école de M. Cousin. Ses premiers soins ont été de se former, à l'aide de l'analyse psychologique, une théorie complète des facultés de l'esprit humain. Cette théorie trouvée, elle a mieux compris l'histoire des théories jusqu'à présent imaginées ; elle a reconnu ce qu'elles ont de faux, ce qu'elles offrent de vrai ; elle a confirmé, par le témoignage de l'histoire, son système philosophique, et prouvé qu'il est complet, parce qu'elle le trouvait d'abord tout entier dans l'esprit humain mieux observé, puis disséminé dans les écoles qui l'ont précédée. Si l'on veut donner à ce système, ainsi entendu, le nom d'éclectisme, nous y souscrirons volontiers ; nous aimerions mieux cependant qu'on lui donnât celui de *spiritualisme rationnel*, qui explique mieux ses doctrines et sa méthode.

l'unité, et nous présenterons sous leur expression la plus haute, les points fondamentaux de la doctrine qui nous a servi de règle pour apprécier les systèmes que nous venons de faire passer sous les yeux de nos lecteurs.

La théorie philosophique de M. Cousin, résumée dans la préface des *Fragments* qu'il publia en 1826, puis développée dans le cours qu'il fit, en 1828 et en 1829, à la Faculté des lettres de Paris, avec cette éloquence et cet éclat qui lui ont valu sa réputation européenne, doit être envisagée sous quatre aspects : 1° la méthode; 2° la psychologie; 3° le passage de la psychologie à l'ontologie; 4° les vues générales sur l'histoire de la philosophie. Tels sont les divers points qu'il avait traités dans la préface dont nous venons de parler, et sur lesquels il insiste encore dans la nouvelle édition de ses *Fragments philosophiques*. Nous allons en présenter le sommaire, en nous servant, le plus qu'il nous sera possible, des paroles mêmes de l'auteur.

M. Cousin n'a jamais cessé de se prononcer en faveur de cette méthode qui place le point de départ de la philosophie dans l'étude de la nature humaine, et par conséquent dans l'observation, et qui s'adresse ensuite à l'induction et au raisonnement pour tirer toutes les conséquences qu'ils renferment : c'est par cette méthode que sa philosophie se rattache à celle du XVIIIe siècle. « La nouvelle philosophie allemande, dit-il, aspirant à reproduire dans ses conceptions l'ordre même des choses, débute par l'être des êtres, pour descendre ensuite, par tous les degrés de l'existence, jusqu'à l'homme et aux diverses facultés dont

il est pourvu. Elle arrive à la psychologie par l'ontologie, par la métaphysique et la physique réunies. Et certes moi aussi je suis convaincu que dans l'ordre universel l'homme n'est qu'un résultat, le résumé de tout ce qui précède, et que la racine de la psychologie est au fond dans l'ontologie; mais comment sais-je cela? comment l'ai-je appris? Parce que, ayant étudié l'homme et y ayant discerné certains éléments, j'ai retrouvé, avec des conditions et sous des formes différentes, ces mêmes éléments de la nature extérieure, et que, d'inductions en inductions, de raisonnements en raisonnements, il m'a bien fallu rattacher ces éléments, ceux de l'humanité et ceux de la nature, au principe invisible de l'une et de l'autre. Mais je n'ai pas commencé par ce principe, et je n'y ai pas placé d'abord certaines puissances, certains attributs; car à l'aide de quoi l'aurais-je fait? Ce n'eût pas été là une induction, puisque je ne connaissais encore ni l'homme, ni la nature; c'eût donc été ce qu'on appelle en Allemagne une *construction* (1), et chez nous une hypothèse. Cette hypothèse fût-elle une vérité, comme je le crois, elle n'en est pas moins nulle scientifiquement. »

Mais si, pour la méthode, M. Cousin se sépare de la nouvelle philosophie allemande et se rapproche de l'ancienne philosophie française du XVIIIe siècle, il ne tarde guère à se séparer de celle-ci, dès les premières applications de la méthode qui leur est commune : il fait voir que si cette philosophie a le mérite de s'appuyer sur l'observation, elle a le tort de n'observer que les faits qui lui conviennent et de corrompre d'abord la

(1) Voyez ci-dessus l'exposition de la doctrine de Schelling, page 454.

méthode expérimentale par des vues systématiques. Il est certain qu'aux premiers regards qu'on jette sur la conscience, on y aperçoit une suite de phénomènes qui, décomposés dans leurs éléments, se ramènent à la sensation. Mais il en est une foule d'autres que la sensation ne saurait expliquer et qui se trouvent cependant au fond de la conscience humaine : ce sont ceux qui ont leur origine dans l'activité et la raison. L'analyse de ces phénomènes agrandit le champ de la philosophie, renverse la doctrine de la sensation, et conduit à une philosophie opposée dans toutes ses parties : métaphysique, morale, théodicée, politique, histoire.

« Cette philosophie, dit M. Cousin, est représentée sur la scène de la philosophie du XIX[e] siècle par l'école écossaise et surtout par l'école de Kant, qui, professant la même méthode, l'applique avec tout autrement de rigueur et d'étendue, qui a enrichi la psychologie de tant d'observations ingénieuses et profondes, et qui, surtout par la grandeur et la beauté de sa morale, sera toujours une des plus admirables écoles de philosophie dont puisse s'honorer l'esprit humain.

» Qu'on juge de l'importance de la psychologie! il a suffi d'une seule erreur psychologique pour jeter Kant dans une route qui l'a conduit dans un abîme. Kant a fait une admirable analyse de la raison humaine. Il est impossible de décrire avec plus de netteté et de précision les conditions et les lois de son développement; mais, n'ayant point analysé avec le même soin l'activité volontaire et libre, ce grand homme n'a pas vu que c'est à cette classe de phénomènes qu'est attachée la personnalité, et que la raison, bien qu'unie à la per-

sonnalité, en est profondément distincte. Or, si la raison est personnelle, comme l'attention et la volonté, il s'ensuit que toutes les conceptions qu'elle nous suggère sont personnelles aussi, que toutes les vérités qu'elle nous découvre sont purement relatives à notre manière de concevoir, et que les objets prétendus réels, les choses, les êtres, les substances dont cette raison nous révèle l'existence, ne reposant que sur ce témoignage équivoque, ne peuvent avoir qu'une valeur *subjective*, c'est-à-dire relative au sujet qui les aperçoit, et nulle valeur *objective*, c'est-à-dire réelle et indépendante du sujet. »

C'est là l'erreur radicale que M. Cousin s'est efforcé de dissiper. Tous ses efforts ont eu pour but de démontrer que la personnalité, le *moi*, est essentiellement l'activité volontaire et libre; que là est le vrai sujet, et que la raison est toute aussi distincte de ce sujet que la sensation et les impressions organiques. Il est revenu plusieurs fois et avec raison sur ce point capital, et la solution qu'il a donnée de cet important problème, devant lequel avait échoué le génie de Kant, nous paraît aussi juste que profonde. Nous ne pouvons choisir un passage plus propre à la mettre dans tout son jour, que la citation suivante que nous tirons d'une de ces admirables leçons qu'il fit pendant les derniers mois de l'année 1828, à l'époque où il remontait dans la chaire que l'esprit de parti lui avait indignement enlevée, et qu'une politique plus judicieuse lui rendait, aux applaudissements de toute la France philosophique :

« Je veux penser et je pense. Mais ne vous arrive-t-il pas quelquefois, Messieurs, de penser sans avoir

voulu penser ? Transportez-vous de suite au premier fait de l'intelligence ; car l'intelligence a dû avoir son premier fait ; elle a dû avoir un certain phénomène dans lequel elle s'est manifestée pour la première fois. Avant ce premier fait, vous n'existiez pas pour vous-mêmes ; ou si vous existiez pour vous-mêmes, comme l'intelligence ne s'était pas encore développée en vous, vous ignoriez que vous fussiez une intelligence qui pût se développer, car l'intelligence ne se manifeste que par ses actes, par un acte au moins ; et, avant cet acte, il n'était pas en votre pouvoir de la soupçonner, et vous l'ignoriez absolument. Eh bien ! quand pour la première fois l'intelligence s'est manifestée, il est clair qu'elle ne s'est pas manifestée volontairement. Elle s'est manifestée pourtant, et vous en avez eu la conscience plus ou moins vive. Tâchez de vous surprendre pensant sans l'avoir voulu, vous vous trouverez ainsi au point de départ de l'intelligence, et là vous pouvez aujourd'hui observer avec plus ou moins de précision ce qui se passa ou dut se passer nécessairement dans le premier fait de votre intelligence, dans ce temps qui n'est plus et ne peut plus revenir. Penser, c'est affirmer ; la première affirmation dans laquelle n'est point intervenue la volonté, ni par conséquent la réflexion, ne peut pas être une affirmation mêlée de négation, car on ne débute pas par une négation : c'est donc une affirmation sans négation, une aperception instinctive de la vérité, un développement tout instinctif de la pensée. La vertu propre de la pensée est de penser ; que vous y interveniez ou que vous n'y interveniez pas, la pensée se développe : c'est alors une affirmation qui n'est

pas mêlée de négation, une affirmation pure, une aperception pure. Or, qu'y a-t-il dans cette intuition primitive? tout ce qui sera plus tard dans la réflexion : mais si tout y est, tout y est à d'autres conditions. Nous ne commençons pas par nous chercher, car ce serait supposer que nous savons déjà que nous sommes; mais un jour, une heure, un instant, instant solennel dans l'existence, sans nous être cherchés nous nous trouvons; la pensée, dans son développement instinctif, nous découvre que nous sommes; nous nous affirmons avec une sécurité profonde, avec une sécurité telle qu'elle n'est mêlée d'aucune négation. Nous nous apercevons, mais nous ne discernons pas avec toute la netteté de la réflexion notre caractère propre qui est d'être limités et bornés; nous ne nous distinguons pas d'une manière précise de ce monde, et nous ne discernons pas très-précisément le caractère de ce monde; nous nous trouvons et nous trouvons le monde, et nous apercevons quelque autre chose encore à quoi naturellement, instinctivement, nous rapportons et nous-mêmes et le monde; nous distinguons tout cela, mais sans le séparer bien sévèrement. L'intelligence, en se développant, aperçoit tout ce qui est, mais elle ne peut l'apercevoir d'abord d'une manière réfléchie, distincte, négative; et si elle aperçoit tout avec une parfaite certitude, elle l'aperçoit avec un peu de confusion.

» Tel est, Messieurs, le fait de l'affirmation primitive, antérieure à toute réflexion et pure de toute négation; c'est ce fait que le genre humain a appelé inspiration. L'inspiration, dans toutes les langues, est

distincte de la réflexion ; c'est l'aperception de la vérité, j'entends des vérités essentielles et fondamentales, sans l'intervention de la vérité et de la personnalité. L'inspiration ne nous appartient pas. Nous ne sommes là que simples spectateurs ; nous ne sommes pas agents, ou toute notre action consiste à avoir la conscience de ce qui s'y fait ; c'est déjà de l'activité sans doute, mais ce n'est pas l'activité réfléchie, volontaire et personnelle. L'inspiration a pour caractère l'enthousiasme ; elle est accompagnée de cette émotion puissante qui arrache l'âme à son état ordinaire et subalterne, et dégage en elle la partie sublime et divine de sa nature :

Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.

» Remarquez aussi, Messieurs, un effet particulier du phénomène de l'inspiration. Quand l'homme pressé par l'aperception vive et rapide de la vérité, et transporté par l'inspiration et l'enthousiasme, tente de produire au dehors ce qui se passe en lui et de l'exprimer par des mots qui ont le même caractère que le phénomène qu'ils essaient de rendre, la forme nécessaire, la langue de l'inspiration est la poésie, et la parole primitive est un hymne. Nous ne débutons pas par la prose, mais par la poésie, parce que nous ne débutons pas par la réflexion, mais par l'intuition et l'affirmation absolue.

» Il suit encore que nous ne débutons pas par la science, mais par la foi, par la foi dans la raison, car il n'y en a pas d'autre. En effet, dans le sens le plus strict, la foi implique une croyance sans bornes, avec cette condition que ce soit à quelque chose qui ne soit pas nous, et qui par conséquent devienne pour nous

une autorité sacrée que nous invoquions contre les autres et contre nous-mêmes, qui devienne la mesure et la règle de notre conduite et de notre pensée. Or, ce caractère de la foi, que plus tard, dans la lutte de la religion et de la philosophie, on opposera à la raison, ce caractère est précisément un caractère essentiel de la raison; car s'il est certain que nous n'avons foi qu'à ce qui n'est pas nous, et que toute autorité qui doit régner sur nous doit être impersonnelle, il est certain aussi que rien n'est moins personnel que la raison, qu'elle ne nous appartient pas en propre, et que c'est elle, et elle seule, qui, en se développant, nous révèle d'en haut les vérités qu'elle nous impose immédiatement, et que nous acceptons d'abord sans consulter la réflexion : phénomène admirable et incontestable, qui identifie la raison et la foi dans l'aperception primitive, irrésistible et irréfléchie de la vérité.

» J'appelle (pour abréger et pour nous entendre en peu de mots par la suite), j'appelle spontanéité de la raison ce développement de la raison antérieur à la réflexion, ce pouvoir que la raison a de saisir d'abord la vérité, de la comprendre, et de l'admettre sans s'en demander et s'en rendre compte.

» C'est cette même raison spontanée, règle et mesure de la foi, qui plus tard, entre les mains de la réflexion, engendrera, à l'aide de l'analyse, ce que la philosophie appellera et a appelé les catégories de la raison. La pensée spontanée et instinctive, par sa seule vertu, entre en exercice et nous donne d'abord nous, le monde et Dieu; nous et le monde avec des bornes confusément aperçues; et Dieu sans bornes, le tout dans une syn-

thèse où le clair et l'obscur sont mêlés ensemble. Peu à peu la réflexion et l'analyse transportent leur lumière dans ce phénomène complexe; alors tout s'éclaircit, se prononce et se détermine; le moi se sépare du non-moi, le moi et le non-moi dans leur opposition et dans leur rapport nous donnent l'idée claire du fini; et comme le fini ne peut pas se suffire à lui-même, il suppose et appelle l'infini, et voilà les catégories du moi et du non-moi, du fini et de l'infini, etc. Mais quelle est la source de ces catégories? l'aperception primitive : leur première forme n'était pas du tout la réflexion, mais la spontanéité; et comme il n'y a pas plus dans la réflexion que dans la spontanéité, dans l'analyse que dans la synthèse primitive, les catégories dans leur forme ultérieure, développée, scientifique, ne contiennent rien de plus que l'inspiration. Et comment avez-vous obtenu les catégories? Encore une fois vous les avez obtenues par l'analyse, c'est-à-dire par la réflexion. Or, encore une fois, la réflexion a pour élément nécessaire la volonté, et la volonté, c'est la personnalité, c'est vous-même. Les catégories obtenues par la réflexion ont donc l'air, par leur rapport à la réflexion, à la volonté et à la personnalité, d'être personnelles; elles ont si bien l'air d'être personnelles, qu'on en a fait les lois de notre nature, sans trop s'expliquer sur ce que c'est que notre nature; et le plus grand analyste moderne, après avoir séparé, une fois pour toutes, les catégories d'avec la sensation et tout élément empirique, après les avoir énumérées et classées, et leur avoir attribué une force irrésistible, Kant, les trouvant dans le fond de la conscience, où gît toute

personnalité, les rapporte, à la nature humaine, et conclut qu'elles ne sont que des lois de notre personne; et comme c'est nous qui formons le sujet de la conscience, Kant, dans son dictionnaire, les appelle subjectives, des lois subjectives, c'est-à-dire personnelles; de sorte que, quand nous les transportons à la nature extérieure, nous ne faisons pas autre chose que transporter, selon lui, le sujet dans l'objet, et, pour parler allemand, qu'objectiver les lois subjectives de la pensée, sans arriver à une objectivité légitime et véritable. Kant, après avoir arraché au sensualisme les catégories, leur a laissé ce caractère de subjectivité qu'elles ont dans la réflexion. Or, si elles sont purement subjectives, personnelles, vous n'avez pas le droit de les transporter hors de vous; hors du sujet pour lequel elles sont faites; ainsi le monde extérieur, que leur application vous donne, peut bien être pour vous une croyance invincible, mais non pas un être existant en lui-même; et Dieu aussi, Dieu peut bien pour vous être un objet de foi, mais non pas un objet de connaissance. Après avoir commencé par un peu d'idéalisme, Kant aboutit au scepticisme. Le problème contre lequel ce grand homme a fait naufrage, est le problème que la philosophie moderne trouve encore devant elle. J'en ai donné autrefois une solution que le temps n'a point ébranlée. Cette solution est la distinction de la RAISON SPONTANÉE et de la RAISON RÉFLÉCHIE. Si Kant, sous sa profonde analyse, avait vu la source de toute analyse, si sous la réflexion il avait vu le fait primitif et certain de l'affirmation pure, il aurait vu que rien n'est moins personnel que la raison, surtout dans le

phénomène de l'affirmation pure; que par conséquent rien n'est moins subjectif, et que les vérités qui nous sont ainsi données, sont des vérités absolues, subjectives, j'en conviens, par leur rapport à moi dans le phénomène total de la conscience, mais objectives en ce qu'elles en sont indépendantes. La vérité est absolue, indépendante de notre raison, comme ce qu'on appelle notre raison est véritablement distinct de nous-mêmes. La raison n'est pas subjective; le sujet, c'est moi, c'est la personne, la liberté, la volonté. La raison n'a aucun caractère de personnalité et de liberté. Qui a jamais dit ma vérité, votre vérité? Loin que nous puissions constituer les vérités que la raison nous découvre, c'est notre honneur, notre gloire, de pouvoir en participer.

» Pour nous résumer, le caractère de spontanéité dans la raison est la démonstration de l'indépendance des vérités aperçues par la raison. Oui, Messieurs, quand nous parlons du monde, nous n'en parlons pas sur la foi du sujet que nous sommes, car nous en parlerions sur une autorité étrangère et incompétente; mais nous en parlons sur la foi de la raison en soi, qui domine la nature aussi bien que l'humanité. Quand nous parlons de Dieu, nous avons droit d'en parler, parce que nous en parlons d'après lui-même, d'après la raison qui le représente : nous sommes donc dans la vérité, dans l'essence et la substance des choses; nous y sommes en vertu de la raison, qui elle-même dans son principe est la substance véritable et l'essence absolue. »

La raison une fois rétablie dans sa vraie nature et dans l'indépendance qui lui appartient, on reconnaît

sinément la légitimité de ses applications, alors même qu'après avoir été renfermées dans le champ de la conscience, elles s'étendent régulièrement au-delà. La raison atteint aussi bien les *êtres* que les *phénomènes;* elle nous révèle le monde et Dieu avec la même autorité que notre existence, et la moindre de ses modifications; et l'ontologie est tout aussi légitime que la psychologie, puisque c'est la psychologie qui, en nous éclairant sur la nature de la raison, nous conduit elle-même à l'ontologie.

Il faut voir dans les ouvrages que nous avons déjà cités, le développement de cette ontologie profonde, qui n'est plus, comme celle de Schelling, un système construit sur une hypothèse, mais bien une déduction régulière et légitime de faits scrupuleusement analysés, et que tout observateur peut à chaque instant retrouver dans sa conscience. C'est ainsi que, renouant, pour ainsi dire, la chaîne brisée par la critique imparfaite de Kant, M. Cousin non-seulement a démontré que la métaphysique est possible, et enlevé tout prétexte au scepticisme, mais encore a présenté une vaste et complète théorie qui, nous le répétons, sera pour notre siècle le point de départ de tout progrès ultérieur.

C'est par ce motif que nous avons insisté sur cette partie du système de M. Cousin, qui perfectionne en la continuant l'œuvre commencée par l'école écossaise et le criticisme allemand. Il nous eût semblé que notre histoire eût été incomplète et sans but, si, à la suite de tous ces systèmes dont nous nous sommes efforcés de faire remarquer l'enchaînement et la marche progressive à travers les siècles, nous n'eussions indiqué

celui qui nous paraît renfermer les germes des théories futures, ou leur offrir du moins le point de départ le plus sûr et le plus solide. M. Cousin s'est imposé la tâche « d'éclairer l'histoire de la philosophie par un système et de démontrer ce système par l'histoire entière de la philosophie. » Nous avons essayé d'appliquer ce double principe à la composition de cet ouvrage.

Nous croyons n'avoir été injuste envers aucun système, parce que nous partions d'une théorie qui les explique tous et les justifie tous jusqu'à un certain point. Nous avons montré comment le sensualisme et l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme, raisonnables lorsqu'ils ne sont pas exclusifs, tombent infailliblement dans de tristes aberrations, lorsque, se préoccupant trop du principe sur lequel ils se fondent l'un et l'autre, ils vont jusqu'à méconnaître la réalité de ceux qu'ils ont eu d'abord l'imprudence de négliger. Distinguant avec le plus grand soin les hommes des systèmes, nous avons signalé, sans vains ménagements, les tendances funestes que pouvaient avoir les doctrines incomplètes et fausses. Il nous reste maintenant à faire voir que ce n'est pas sans motif que nous avons adopté tel système philosophique plutôt que tel autre; et, pour parler plus nettement, pourquoi nous n'avons jamais dissimulé notre prédilection pour le spiritualisme. S'il était prouvé par le témoignage de l'histoire que les conséquences inévitables d'une théorie, appliquée à la morale, à la politique, à la religion, aux études historiques, à la littérature et aux beaux-arts, étaient de détruire l'enthousiasme, de glacer le cœur, de compromettre la liberté, d'anéantir enfin cette espérance d'une autre

vie, qui seule peut nous expliquer l'énigme de notre courte existence sur la terre, comment ne lui préférerions-nous pas une autre théorie, dont les conséquences, vérifiées encore par le témoignage de l'histoire, ont toujours conduit à des résultats opposés?

Or, des deux systèmes que nous avons vus se produire à toutes les époques, quel est celui qui, dans son développement régulier et logique, a donné naissance aux doctrines les plus utiles à la société, les plus favorables à l'art, les plus propres à faire le bonheur de l'homme? Sans doute, si nous considérons les philosophes, abstraction faite des systèmes, nous trouverons dans toutes les écoles des hommes qui ont professé les principes les plus nobles et les plus purs; nous verrons sortir de l'Académie, du Lycée et du Portique, de l'école de Bacon et de celle de Descartes, des philosophes sincèrement voués au double culte de la religion et de la vertu : spectacle admirable qui prouve combien le sentiment moral et la foi religieuse sont puissants dans l'âme humaine, puisqu'ils rapprochent ainsi, dans une touchante harmonie, les esprits séparés par les doctrines les plus opposées!

Mais lorsqu'il s'agit de déterminer la valeur positive d'une doctrine philosophique, il ne faut pas se borner à considérer les hommes qui, par une inconséquence honorable pour l'humanité, refusent d'appliquer, dans la pratique de la vie, les principes qui servent de base à leurs théories scientifiques. Pour savoir ce que vaut un système, il faut s'adresser à un logicien plus exact, plus conséquent, plus rigoureux : ce logicien, c'est le temps. Le fondateur d'un système est rarement fidèle

au principe qu'il a posé; mais il n'en est pas de même des disciples formés à son école : les conséquences que le maître n'a pas osé tirer de ses doctrines, ce sont eux qui se chargent de les en faire sortir; et si par hasard quelques-unes leur échappent, ils auront à leur tour des successeurs qui ne manqueront pas d'épuiser toute la série des déductions légitimes.

Maintenant donc que nous avons vu dans l'histoire le développement régulier du sensualisme et de l'idéalisme, et que chacun de ces deux systèmes s'appliquant à la morale, à la politique, aux beaux-arts, à la religion, nous a montré ce qu'il recèle dans son sein d'utile ou de funeste, que nous reste-t-il à faire pour justifier la préférence que nous avons donnée à celui qui a son point de départ dans l'activité de l'âme, si ce n'est de présenter en raccourci les principaux caractères de l'un et de l'autre, et quelques-unes de leurs conséquences les plus importantes? C'est ce que nous avons essayé de faire dans le tableau synoptique dont nous faisons suivre cet ouvrage, et dans lequel nous avons réuni et classé les différents systèmes philosophiques, avec leurs principales applications. Nous y montrons d'un côté comment le sensualisme, d'abord *dualiste*, c'est-à-dire admettant l'existence de la pensée et de la matière, mais expliquant le monde intérieur par le monde extérieur, devient bientôt *unitaire*, c'est-à-dire matérialise la pensée, et amène à sa suite les désolantes maximes de l'athéisme et du fatalisme : puis est venu le scepticisme, conséquence inévitable de ces funestes doctrines. Nous avons fait de même pour l'idéalisme : nous l'avons montré d'abord, dans ses

différents degrés, tel qu'il n'a jamais manqué d'obtenir l'assentiment des bons esprits, fidèle aux croyances universelles, mais expliquant le monde extérieur par le monde intérieur; puis, nous l'avons suivi dans les hautes régions de l'unité absolue, où, après avoir spiritualisé la matière, il s'est anéanti, pour ainsi dire, lui-même au sein du mysticisme. Nous espérons que ce tableau jettera quelque jour sur la valeur réelle de chacune des doctrines dont il présente le développement. Puisse-t-il en même temps faire ressortir l'importance d'une science qui donne la clef de toutes les autres, à laquelle toutes les autres empruntent leurs principes, qu'ont enfin cultivée, de préférence à toutes les autres, les plus grands hommes dont l'humanité s'honore!

FIN.

ne l'idée du beau	Divinise la nature entière dont les phénomènes variés lui paraissent représenter symboliquement l'absolu vers lequel l'âme s'élance avec amour.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES

ÉCOLES ET DES PHILOSOPHES

MENTIONNÉS

DANS CETTE HISTOIRE.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

V.

W.

X.

Z.

FIN DE LA TABLE.